طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

تأليف

العلّامة المحقّق

نور الدين عبد الله بن حميد بن السالمي

١٢٨٤ - ١٣٣٢هـ

تحقيق

عمر حسن القيّام

الجزء الأول

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

جميع الحقوق محفوظة
٢٠١٠م

مكتبة الإمام السالمي
ولاية بدية ـ سلطنة عُمان

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

معالي الشيخ عبدالله بن محمد السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد،

ما بدأ التأليف في «الأصول» في البلدان العربية الرئيسية إلا بعد منتصف القرن العشرين. وقد كانت المؤلفات الأولى مدرسيةً قُصد بها التدريس في كليات الحقوق، التي بدأت الاهتمام بعلم أصول الفقه من ضمن مقررات فلسفة التشريع، أو من ضمن مقررات الفقه الإسلامي التي كان الطلاب يحتاجون إليها قليلاً في مستقبل حياتهم العملية. أمّا الكليات الدينية والشرعية فقد ظلت تدرِّسُ النصوص الأصولية المتأخرة حتى السبعينات من القرن العشرين. والمعروف أنه حتى الآن فإنّ التأليف في أصول الفقه ظلَّ تقليدياً ولا يأبه كثيراً للتجديد ولو كان من باب التفريع أو إعادة الترتيب، كالتمييز بين مباحث الألفاظ، ومباحث الأدلة، ومباحث الحكم والتكليف.

لقد قدَّمتُ بهذه السطور لأشير إلى الأهمية الاستثنائية التي يكتسبها نصُّ الإمام نور الدين السالمي، والذي هو عبارةٌ عن شرح لأرجوزة في الأصول وضعها هو بنفسه أيضاً.

كُتب هذا النص في السنوات الأولى للقرن العشرين. وما اقتصر المؤلف على استيفاء مباحث الأصول التقليدية لدى شيوخ المذهب الإباضي؛ بل قارن

تلك الأصول في سائر الأبواب بأصول المذاهب الفقهية الأخرى. وأضاف لذلك تعليقاتٍ مستفيضة ومستنيرة خطرت له نتيجةً لهذا الجهد المقارن.

إنّ المعجب بل الرائع في هذا النصّ المدهش والمُشرق، ذلك الاستيفاء لسائر المباحث، وتلك المقارنة بالعودة إلى سائر المصادر. ثم عدم الخضوع للتقليد المذهبي أو المُقارن ـ إذ قد يصل الشيخ لرأي ما ذكره السابقون، فلا يتردد في الأخذ به لقوة الدليل وغلبة الظن وإيثار التحقيق. ولهذا فإنّ نصَّ الإمام نور الدين يأتي تتويجاً لنصوص أئمتنا المتقدمين القليلة في الأصول، كما يأتي إسهاماً تجديدياً في هذا العلم الشريف. وقد اتبع فيه الإمام الطريقة المقارنة التي جمعت تراث الأصول الفقهية كلَّه دونما إملالٍ أو تعقيدٍ أو ابتسار.

ولا يفوتني أن أذكر الجهد الطيِّب الذي بذله المحقق الأستاذ عمر حسن القيام. فقد أعاد كلَّ نص إلى أصله المقتبس منه، وذكر تحريرات الأقوال والآراء، وخرّج الأحاديث، وقسّم النصَّ إلى فقراتٍ شديدة الوضوح والدقة.

فرحم الله العلاّمة المجتهد، وجزى المحقق خيراً وأجراً: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (سورة الرعد، الآية ١٧).

مقدّمة التحقيق

الحمدُ لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد:

فهذا كتابُ «طلعة الشمس ـ شرح شمس الأصول» للفقيه المحقِّق أبي محمد عبدالله بن حُمَيْد السالمي (١٢٨٤ ـ ١٣٣٢هـ) ـ رحمه الله ـ أحد أعيان علماء المذهب الإباضي ـ تدريساً وإفتاءً وتصنيفاً ـ والإمام الآخذِ بأَوفَرِ الحظوظ من علوم الشريعة صنَّفه في سياقِ حياتهِ العلميةِ الحافلةِ ليكون واحداً من أهم كتب الأصول في المذهب.

وهو كتابٌ دقيق المسلك، مُحْكَمُ البناء، عميق الغَوْرِ لم يكتفِ فيه المصنّفُ بالنقولِ المجرَّدةِ عن علماءِ الأُصول، بل سلك فيه مسلك أهلِ الاجتهاد في مناقشة الآراءِ، والترجيح بين الأقوال، واختيار ما يراه صواباً أصولاً وفروعاً.

لقد صحَّت العزيمةُ على تحقيق هذا الكتابِ ونشْرِهِ نشْرةً علميةً محقَّقةً بعد أن تهيَّـأت الأسبابُ والدواعي. وتمَّ الاعتمادُ على الطبعة الصادرة عن وزارة التراث القومي والثقافة عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. وهي طبعةٌ جيدة لِما اشتملت عليه من التصحيحات التي كتبها المؤلِّفُ للطبعةِ الأولى من الكتاب. حيث تمَّت الإفادةُ من هذا الجَهدِ في تقويم الأخطاءِ التي وقعت في الكتاب، والتنبيه على وجه الصواب.

لقد بذلْتُ غاية الوُسْعِ في سبيلِ تجويدِ نشْرِ الكتاب من حيث القراءةُ الدقيقة للنصِّ، وتوزيعُ فقراته بحسب مقتضيات المعنى، وضَبْطُ ما تمسُّ إليه الحاجةُ مِنْ رَسْمِهِ، وتوضيحُ ما قد يَخْفى من معاني مفرداته، وإثباتُ

التصحيحات التي كتبها الإمام السالميُ لكتابه. وفي هذا السياق من العمل تمَّ تخريج الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة من مظانِّها، وتوضيحُ أحوالِ رُواتِها وبيانُ درجتها من حيث الصحَّةُ والحسنُ والضعف بالاعتمادِ على أقوالِ علماءِ الحديثِ.

أما نُقولُ المصنّف عن علماءِ الأصولِ فقد كانت غزيرةً جداً، وهي التي استبدَّت بأكثر الجهد، فقد حاولتُ جاهداً أن أتتبَّع مصادر المصنِّف، وأن أُحرِّرَ عبارتَه المنقولة في أغلب الأحيان باستثناءِ نُقولهِ عن كتاب «منهاج الوصول» للمُرْتضى الزيديِّ الذي لم يتيسَّر لي الاطلاعُ عليه، فكان ما نقَلْتهُ عنه منقولاً بالواسطةِ لا بطريقةٍ مباشرة، فمن هنا تعسَّرت عليَّ بعضُ المواطن التي بَقِيتْ دون تخريج.

وكذا القولُ في الجَمِّ الغَفيرِ من النُّقولِ الفِقهيةِ التي شحن بها السالميُ كتابَه نَقْلاً عن مذهبه والمذاهب الفِقهية الأخرى، حيث تَمَّ تخريجُ هذه الأقوالِ في حدودِ الوُسْعِ والطاقة.

وأيضاً، فقد تمَّ التعريفُ بالأعلام والمصنَّفات التي ذكرها السالمي في كتابه، وحاولتُ أن أكون مُقْتَصِداً في التعريفِ بهذه المطالب كي لا تتضخَّم هوامش الكتاب، كما قمتُ بعمل مجموعة من الفهارس الفنية للكتاب مسَّت إليها الحاجة مثل: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث النبوية، وفهرس الشواهد الشعرية، وفهرس المذاهب والفِرَق والمِلل، وفهرس الكتب المذكورة في المَتْن، وفهرس الأعلام، وفهرس تفصيلي للموضوعات في نهاية كلِّ مجلَّد اكتفيتُ بهما عن عمل فهرس الموضوعات بسبب استيفاء المطلوب. وبخصوص فهرس المسائل الفقهية فإن اختصاص الكتاب بعلم الأصول فضلاً عن توسُّط حجم الكتاب جعل الحاجة غير ماسَّةٍ لهذا النوع من الفهارس.

ويطيب لي في هذا المقام أن أتقدَّم من الأخ الكريم الدكتور عبدالرحمن السالميِّ بأعمق معاني العِرفان والاحترام لما ظهر من صَبْرِه واحتمالِهِ، ولما بذل من كريم المساعدة في سبيل نَشْرِ هذا الكتاب النفيس جزاه الله عني خير الجزاء. والحمدُ لله الذي بنعمه تتمُّ الصالحات، وصلّى الله على محمّد وعلى آلِهِ وصحبه وسلَّم تسليماً كثيراً.

عمر حسن القيام

إربد ـ الأردن ٢٢/ ذي القعدة/ ١٤٢٧

الأربعاء، ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٦م

ترجمة المؤلف[1]

اسمه ونسبه:

هو الشيخ العلاّمة عبدالله بن حميد بن سلُوم بن عبيد بن خلفان بن خميس السالمي.

والسالمي نسبة إلى سالم بن ضبة بن أد بن طابخة (عمرو) بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان.

أما والد الإمام فهو الشيخ حميد بن سلوم السالمي، كان رجلاً وجيهاً وفاضلاً ذا تقوى وورع، وهو أول أساتذة الشيخ نور الدين حيث درس على يديه القرآن الكريم.

لا يعلم تاريخ مولد والده ولم يذكر عنه شيء سوى أنه توفي في عام ١٣١٦هـ وهو في طريقه إلى الحج عن حين غرّة فرثاه الإمام بمرثيةٍ بليغةٍ جداً قال فيها:

لهفي على شيخٍ نشأت ... بحجره زين الصنائع
رَحْبِ الجميل مهذب ... حَسَن الشمائل والطبائع
طَلْقِ المُحيًا في الشدا ... ئد صدره في الضيق واسع
قد طالما أسدى علـ ... ـيَّ من الجمائل والمنافع

---

(١) نهضة الأعيان، محمد بن عبدالله السالمي ص٨٩ ـ ١٠٢، دار الجيل، جوابات الإمام السالمي، عبدالله ابن حميد السالمي، ج١، ص١٣٥، ط٣، مكتبة الإمام السالمي ـ بدية.
ـ مقابلة مع الشيخ/ سليمان بن محمد السالمي ـ رحمه الله ـ ، توفي: ١٢شوال ١٤٢١هـ ـ ١٧ يناير ٢٠٠١م.

كـم قـد أضـرَّ بنفسه ليكون لي واقٍ ونافع
كم حُرِمَت عيناه طعـ ـم الغمض والمغرور هاجع
قد كان بالأولاد براً شاكراً لو كنت قاطع
فنُعي إليَّ وليتني ما كنت ذاك النعي سامع
أبتاه إني كنت في الـ ـلقيا قبيل الموت طامع
فنأى بك الأجل المقـ ـدر في بعيدات المواضع
قضت المنية والرضى بقضائها أن لست راجع
جاورت بيت الله لـ ـمّا صرت عنه غير شاسع
في جدة[1] جاورت حـ ـوا والمهيمن خير جامع
فقضيت نحبك في اغترا ب، وكان الخطب فيك فاجع
أخذت مصائبهم فؤا دي والحشا مني نوازع
لولا التيقن في اللحا ق بهم لأسبلت المدامع
وأسلت ماء حشاشتي لكنني لا شك تابع
فعسى المهيمن أن يدا ركني بعفو منه واسع
وعساه يمطر رحمة من فضله تلك المضاجع
متوسلاً بمحمد هادي البرية خير شافع[2]

أما والدة الإمام فهي امرأة من بني كاسب واسمها موزة، وقد توفيت والإمام صغير لم يتجاوز الخامسة من عمره وخلفته هو وأخته الأكبر منه (زوينة).

ثم تزوج الشيخ حميد بامرأة أخرى رزقه الله منها ولدين هما: حسن وراشد.

(١) جدة: مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية.

(٢) السالمي نور الدين، ديوان نور الدين السالمي تحقيق ودراسة، ص٨٥ ـ ٨٦، إعداد عيسى بن محمد ابن عبدالله السليماني، جامعة أم درمان، السودان.

أما حسن فقد توفي بعدما جاوز الحلم ولم يتزوج.

وأما راشد فقد بقي بعد وفاة الإمام السالمي مدة ليست بالقصيرة وخلف أبناء وبنات. وأما أخت الإمام السالمي الوحيدة وهي زوينة أكبر منه بالعمر وقد فقدت بصرها في صغرها وتوفيت بعد الإمام السالمي عام ١٩٣٥م تقريباً.

كنيته ولقبه:

كان يكنى بأكبر أبنائه وهو محمد، فيكنى (بأبي محمد) على ما جرت عليه العادة بأن يكنى الشخص بأكبر أبنائه الذكور، واشتهر بهذه الكنية فتراه يذكر بها في معظم مؤلفاته.

ويكنى أيضاً بـ(أبي شيبة)، (وشيبة الحمد) هو لقب ابنه (محمد) وقد ذكر هذه الكنية أبو مسلم البهلاني في مرثيته للإمام حيث يقول:

يا أبـا شيبة من أرجـو لها	حسبي الله إذا عــزَّ وجـلّ
يـا أبــا شيبة عــزَّ الملتقى	وقطين الرمس مقطوع النقل
يـا أبــا شيبة عــزت حيلةٌ	عن دفاع الموت أو وصل الأجل
لو فرضنا أن مَيْتاً يُفتدى	لغدت روحـي أدنـى مبتذَل

وكان يلقب بألقاب عديدة اشتهر بواحدٍ منها حتّى طغى على اسمه فأصبح يُذكر فقط بلقبه وهو (نور الدين)، وأول من لقبه بهذا اللقب (قطب الأئمة) الشيخ محمد بن يوسف أطفيِّش.

مولده:

ولد الإمام السالمي رضي الله عنه في بلدة الحوقين، وهي موطن آبائه، وهي من أعمال ولاية الرستاق في التقسيم المدني الحديث والقديم.

اختلفت الروايات في ولادة الإمام السالمي رضي الله عنه إلى خمسة أقوال، نذكرها حسب التسلسل التاريخي:

١ - ولد عام (١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م): ذكرت هذه الرواية استناداً إلى ما ذكره الإمام السالمي في رسالة وجهت إليه وطُلب فيها ذكر عمر المجيب فذكر (من عبدالله بن حميد السالمي البالغ من العمر ثلاثًا وأربعين (٤٣) سنة تقريباً الساكن القابل من شرقي عمان سنة ١٣٢٦هـ)[١] فبإنقاص عمر الإمام في ذلك الوقت مع السنة المذكورة يظهر أنه ولد في هذه السنة المذكورة.

٢ - ولد عام (١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م): ذكر هذه الرواية عبدالرحمن بن سليمان السالمي عند تحقيقه لكتاب الإمام السالمي (روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادَّعى قِدَمَ القرآن)[٢].

٣ - ولد عام (١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م): ذكر هذه الرواية كثيرون. وربما جرى تداوُلُها بالتناقل حتى صارت الرواية الأشهر لمولد الإمام، ولا أعلم مستند أصحاب هذا القول.

٤ - ولد عام (١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م): ذُكرت هذه الرواية عرضاً في بعض الكتب، وهي السنة التي قُتل فيها الشيخ المحقق سعيد بن خلفان الخليلي، وتم الاستناد عليها لهذا السبب وهو أنه لا يموت عالم إلا ويولد عالم مكانه يحمل شعلة العلم وهذا ليس بدليل.

٥ - ولد عام (١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م): ذكرت هذه الرواية استناداً إلى ما ورد أن الإمام السالمي ألف أول مؤلف له وهو (شرح بلوغ الأمل في المفردات والجمل) عام ١٣٠٥هـ وهو ابن سبعة عشر عاماً، فبالمقارنة بين عمره ووقت تأليفه يظهر أنه ولد في السنة المذكورة[٣].

---

(١) انظر السالمي، نهضة الأعيان، ص١٠٥.

(٢) السالمي، عبدالله بن حميد (نور الدين)، روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادعى قدم القرآن، ص٣١، ت: عبدالرحمن بن سليمان السالمي، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، مكتبة الإمام السالمي ـ بدية.

(٣) ذكر الشيخ محمد بن عبدالله السالمي صاحب كتاب (نهضة الأعيان) أن الإمام السالمي رضي الله عنه شرع في التأليف عام ١٣٠٥هـ وهو ابن سبعة عشر عامًا، فإذا كان بقوله إنه شرع بتأليفه في عام=

وعلى ما يترجح لي من الأقوال المعروضة أعلاه الرواية الثانية، وذلك أنه وُلد في عام ١٢٨٤هـ، يؤيد هذا القول ما كتبه الإمام السالمي عن عمره في رسالة وصلته من الشيخ سليمان باشا الباروني[١] طلب منه في آخرها ذكر عمر مجيب الرسالة فقال: من عبدالله بن حميد السالمي البالغ من العمر ثلاثاً وأربعين (٤٣) سنة تقريباً الساكن القابل من شرقي عمان سنة ١٣٢٦هـ[٢]، فإذا كان الإمام السالمي قد توفي في الخامس من شهر ربيع الأول ١٣٣٢هـ، فيكون قد عاش بعد كتابته لهذه الرسالة ٦ أو ٧ سنوات وذلك لعدم ذكر الشهر الذي كتبت فيه هذه الرسالة، فيكون عمر الإمام السالمي وقت وفاته ٤٩ أو ٥٠ عامًا على حسب ما ذكر في رسالته. وقد ذكر ابنه (شيبة الحمد) في كتابه (نهضة الأعيان) أن الإمام السالمي توفي وله من العمر ٤٨ عاماً وأَشْهُراً، فبإنقاص عمره من سنة وفاته يتبين أنه ولد عام (١٢٨٤هـ/١٨٦٧م) وهذا هو الأرجح على ما يتبين لي، وذلك لأن الإمام السالمي ذكر عمره في رسالته بقوله: (٤٣ سنة تقريباً) وهو احتمال أن يكون عمره ٤٢ سنة وشهرين فكثير منهم يقرب للعدد الذي أمامه فيكون ٤٣ سنة.

= ١٣٠٥هـ تأخر زمن ولادته بذلك إلى عام ١٢٨٨هـ، ولكن ما يتبين لي من كتاب الإمام نور الدين السالمي وهو (شرح بلوغ الأمل في المفردات والجمل) أنَّ الإمام نظم منظومة بلوغ الأمل وهو في سن السابعة عشرة وشرحها عام ١٣٠٥هـ وهو في سن الحادية والعشرين.

(١) (سليمان الباروني): هو سليمان بن عبدالله بن يحيى الباروني النفوسي، ولد عام (١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م) في مدينة (جادوا)، تلقى العلوم الدينية في الجامعات التونسية والمصرية والجزائرية، ودرس على يد الشيخ محمد بن يوسف أطفيش ووالده الشيخ عبدالله الباروني، ساهم في تحرير بلاده من الاستعمار الإيطالي حتى نفي عنها، وتوفي في بومباي بالهند مساء يوم الأربعاء ٢٣ من ربيع الأول عام ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م، انظر السالمي، نهضة الأعيان، ص٣٧٩ ـ ٣٨٣.

(٢) انظر السالمي، نهضة الأعيان، ص١٠٥.

نشأته:

نشأ في بلدته الحوقين وترعرع فيها في كنف والده ـ رحمه الله ـ توفيت عنه والدته وخلَّفتْهُ صغيراً هو وأخته، وعندما بلغ اثنتي عشرة سنة كُفَّ بصره وذلك بسبب مرض يصيب العين يعرف الآن بمرض (التراخوما)، عوضه الله بذكاء حاد وحفظ شديد، ويظهر ذلك في مروياته ومؤلَّفاته ذات المصادر الواسعة والذاكرة المنقطعة النظير.

صفاته:

صفاته الخَلْقية: كان ربع القامة تعلوه سمرة ليس بالسمين المفرط ولا بنحيف الجسم، مكفوف البصر نير البصيرة، مدور اللحية سبط الشعر به أثر جدري أصابه في بندر جدة على أثر رجوعهِ من حج بيت الله الحرام فعاقه عن زيارة قبر المصطفى(١).

أما صفاته الخُلقية: فقد كان شديد الغيرة في ذات الله تعالى لا تأخذه فيه لومة لائم يقول الحق وينطق بالصدق، يرد على من خالف ملة الإسلام، مشغول البال بأمته يفرح بما ينفعها ويحزن لما يضرها.

كان خطيبًا مِنْطيقاً يرتجل الخطب الطوال في المجامع والمحافل حسب ما يقتضيه المقام بأبلغ بيان وأفصح لسان.

وكان جواداً سخيًا قلَّ ما أكل طعاماً وحده، يقدم للضيف ما حضر بلا تكلف ولا بطر.

وكان كثير التفقد والتعرف على حاجة إخوانه وتلامذته ليواسيهم.

وكان عظيم الهيبة لا ينطق أحد في مجلسه إلا أن يكون سائلاً أو متعلماً أو ذا حاجة جدية(٢).

---

(١) انظر السالمي محمد بن عبدالله، نهضة الأعيان بحرية عمان، ص١١٣

(٢) انظر السالمي، المرجع السابق نفسه والصفحة ذاتها.

فترات حياته[١]**:**

الفترة الأولى: رحلته في طلب العلم (١٢٨٤هـ ـ ١٣١٤هـ):

درس أول أمره القرآن الكريم على يد والده حميد بن سُلوم ـ ولم يتم حفظ القرآن الكريم كما يتوارد في أذهان كثير من الناس، ومن ثمَّ هاجر إلى الرستاق للتعلم في مدرستها الشهيرة القائمة في مسجد البياضة، وكان بها مشاهير العلماء القائمين بالتدريس فيها، وكانت تدرس بها شتى العلوم من نحو وصرف وفقه وعقيدة، فدرس بها وترعرع تحت لبناتها، تعلم على يد الشيخ ماجد بن خميس العبري، وسالم بن سيف اللمكي، وعبدالله بن محمد الهاشمي، وفي أثناء دراسته في الرستاق عام ١٣٠١هـ/ ١٨٨٤م أملى أول مؤلف له وهو (شرح بلوغ الأمل في المفردات والجمل) وكان عمره في ذلك الوقت سبعة عشر عاماً[٢].

ثم خرج من الرستاق في رحلته لطلب العلم إلى نزوى عام (١٣٠٦هـ ـ ١٨٨٨م) فتعلم فيها على يد الشيخ محمد بن خميس السيفي، ومن ثم خرج من عنده إلى قرية الفيقين بمنح فتعلم على يد الشيخ محمد بن مسعود البوسعيدي، فقابله في ذلك الوقت في قرية الفيقين الشيخ سلطان بن محمد الحبسي وهو زعيم قبيلة آل حبس في تلك النواحي، فأعجب به وبنباهته فطلبه لتعليم أبناء بلدته فرفض (نور الدين) لأنه يرى نفسه متعلمًا وليس معلمًا وبعد إلحاح شديد وافق على طلب الشيخ الحبسي فاستقر في بلدة المضيي معلّماً

(١) انظر: نور الدين السالمي، روض البيان، ص٣١.

(٢) ذكر الشيخ محمد بن عبدالله السالمي صاحب (نهضة الأعيان) أن الإمام السالمي شرع في التأليف عام ١٣٠٥هـ وهو ابن سبعة عشر عاماً، وذلك لا يتناسب مع ما ذكرناه من أن مولده في عام ١٢٨٤هـ، فإذا كان بقوله إنه شرع في تأليفه عام ١٣٠٥هـ اختلف وقت ولادته بذلك إلى عام ١٢٨٨هـ، ولكن كما يظهر من كتاب الإمام نور الدين السالمي وهو (شرح بلوغ الأمل في المفردات والجمل) أنه ألف منظومة (بلوغ الأمل) في النحو وهي تتكون من (٣٠٠) بيت وهو ابن سبعة عشر عاماً، وشرحها عام ١٣٠٥هـ وهو في سن الحادية والعشرين، وصححها عام ١٣١٥هـ، وهو في سن الحادية والثلاثين.

لأبنائها، وتزوج منها، واستقر في المضيي مدة من الزمان يعلم في مسجدها المعروف بمسجد (الحساب)، وخرج من بعد ذلك في رفقة الشيخ سلطان الحبسي لزيارة الشيخ صالح بن علي الحارثي. لكن هذه الزيارة تحولت إلى استقرار للإمام السالمي في بلدة القابل للتعلم تحت يد الشيخ صالح بن علي الحارثي مع رفضٍ من قبل الشيخ سلطان الحبسي لهذا الموقف، ومن أجل الخروج من الخلاف، اقترح نور الدين السالمي إرسال ابن عمه محمد بن شيخان السالمي مكانه في التعليم في بلدة المضيي فوافق الشيخ الحبسي على الأمر وانتقل ابن شيخان للتعليم في بلدة المضيي واستقر الإمام السالمي في بلدة القابل لتكون الأساس في إنشاء مدرسته العلمية الشهيرة.

الفترة الثانية: (١٣٠٨ ـ ١٣١٤هـ)

كان استقرار الإمام نور الدين في قرية القابل عام ١٣٠٨هـ وكان عمره آنذاك ٢٤ عاماً فتحمَّل العلم من شيخه صالح بن علي الحارثي، وأخذ بالتدريس والتأليف أيضاً وأصبح العلاّمة نور الدين سنداً له في إقامة مدرسة علمية تدرس شتى العلوم فقد ذُكر أنه كان يدرس بها: علوم اللغة والتفسير والحديث والفقه وأصوله، والعقيدة والكلام. وتفرغ أيضاً للتأليف فأكثر من المصنفات العلمية وما ذلك كله إلا بتشجيع من شيخه صالح بن علي فقد كان أثر الشيخ صالح بن علي كبيراً في نفس تلميذه الإمام نور الدين.

الفترة الثالثة: الإمام السالمي مؤلّفاً صدراً (١٣١٤هـ ـ ١٣٣١هـ)

أثَّر استشهاد الشيخ صالح بن علي الحارثي عام ١٣١٤هـ على نفسية تلميذه الإمام السالمي تأثيرًا كبيرًا فلقد طُبعت شخصية هذا الرجل في نفس تلميذه، فرثاه بمراث كثيرة تدل على أثر شيخه عنده وعظم فقده لديه، فأصبح الحمل بعد موت الشيخ صالح ثقيلاً وأصبح الإمام السالمي رضي الله عنه يحمل لواءين: لواء العلم والتدريس والتأليف، ولواءَ تحمُّل العلم، وأداء

الفتوى والإرشاد الذي خلّفه له شيخه الجليل، فحمل اللواءين معًا، فكان يؤلف ويعلم وتزداد مدرسته صيتاً وشهرةً وفي الوقت نفسه يحاول نشر قيم التوحُّد والتضامن، وقَرْن القول بالعمل، وكان الحدث المهم في تلك الفترة من حياته هو رحلته المشهورة للحج حيث سافر في عام ١٣٢٣هـ لأداء فريضة الحج ومرّ بمسقط وقابل السلطان فيصل بن تركي، ومن ثمَّ سافر إلى جدة بحراً ومنها إلى مكة واستقر بها، وأدى فريضة الحج وقابل فيها فقهاء أجلاء من علماء المسلمين وحدثت بينهم مناظرات ومداولات.

وقفل بعد أدائه الفريضة راجعاً إلى عُمان وقد أتى من هناك بكتب كثيرة من كتب المذاهب الإسلامية الأخرى للاطلاع عليها والإفادة منها في كتبه ورسائله في المقارنة والاستنباط.

وهكذا لم تفتر همة العلاّمة السالمي بعد رجوعه من الحج بل زادت نشاطاً وقوةً في التأليف والتجديد في بحوث المذهب ومسائله والانفتاح على متغيرات الزمان والأحوال.

ولم تخل وفاة الإمام السالمي من كونها في سبيل العلم ونشره، وسببُ ذلك أنه حدث خلافٌ بينه وبين شيخه ماجد بن خميس العبري في مسألة (أوقاف القبور) وكان الشيخ نور الدين السالمي يرى أنها لا تصح، وذلك لأن عامة الناس أصبحوا يعمرون القبور بالقراءة ويهجرون المساجد، وأفتى أن هذه الوصية باطلة من أساسها وأن مرجع تلك الأموالِ إلى ورثة الموصي إن وُجدوا، وإلا فمرجعُها إلى بيت مال المسلمين لعِزَّة دولة المسلمين، ويرى الشيخ العبري أن ما هو وقف فهو وقف إلى قيام الساعة لا يزول، فحدث الخلاف وكان ذلك كله عن طريق المراسلة، فعزم الإمام السالمي على الذهاب إلى (حمراء العبريين) لإقناع شيخه بوجهة نظره وقوله كي لا يشب الخلاف ويطول النزاع وتحدث الفرقة.

وفي يوم ١٨ من شهر صفر ١٣٣٢هـ توجه إلى مقابلة الشيخ ماجد العبري وفي طريقه وقت غروب الشمس دخلوا قرية بني صبح فصدعه غصن شجرة فأرداه من فوق ناقته فسقط على ظهره، ونُقل مباشرةً بواسطة الشيخ حميد، ولم يهدأ بال الفقيه المُصاب حتى رأى شيخه العبري فأقنعه بوجهة نظره، فرجع الشيخ العبري عن تخطئة قول العلاّمة السالمي فارتاح بال السالمي لذلك، ثم حُمل الشيخ الكبير على الأكتاف إلى بلدة تنوف في يوم ٢٦من شهر صفر من العام نفسه، فمكث مدة قليلة ثم توفي إلى رحمة الله في ليلة الخامس من شهر ربيع الأول عام١٣٣٢هـ الموافق ٢١يناير ١٩١٤م ودفن في بلدة تنوف وقبره معروف بها رحمه الله رحمة واسعة.

شيوخه:

تلقى العلم عن مشايخ أجلاء عُرفوا بالفضل وسعة العلم وهم:

١ - **الشيخ صالح بن علي الحارثي:** وهو أشهر شيوخه على الإطلاق وقد حط الإمام رحاله في بلده واستقر عنده لتلقي العلم، ولد هذا الشيخ عام ١٢٥٠هـ، تلقى العلم عن شيخه الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي (ت١٢٨٧هـ)، وقد استشهد هذا الشيخ في عام ١٣١٤هـ، بعد أن أصابته رصاصة في رجله اليسرى في بعض المعارك.

٢ - **الشيخ ماجد بن خميس العبري:** ولد هذا الشيخ الجليل في عام ١٢٥٢هـ ببلد الحمراء وكان من العلماء الأجلاء في زمانه ووقته وقد عُمِّر كثيراً وتوفي عام ١٣٤٦هـ وله من العمر ٩٤ عامًا.

٣ - **الشيخ راشد بن سيف اللمكي:** من العلماء المشهورين في زمانه وكان عليه مدار الفتيا في الرستاق، ولد عام ١٢٦٢هـ بالرستاق ونشأ بها، له مؤلفات مفيدة، وقد توفي عام ١٣٣٣هـ، وله من العمر إحدى وسبعون سنة.

٤ - **الشيخ عبدالله بن محمد الهاشمي:** أحد مشايخ الإمام. من الرستاق،

معاصر للشيخ العلامة راشد بن سيف اللمكي. كان أحد العلماء الجهابذة، والقضاة القائمين بالرستاق. أدرك الإمام عزان بن قيس. ممن ينظم الشعر.

٥ - **الشيخ محمد بن خميس السيفي:** من العلماء الأفذاذ وكان عليه مدار القضاء بنـزوى، ولد عام ١٢٤١هـ، وقد جمع جوابات الشيخ أبي نبهان والشيخ سعيد بن خلفان الخليلي في مجلدات قبل أن تأتي عليها حوادث الزمن، وتوفي عام ١٣٣٣هـ وله من العمر ٩٢ عامًا.

٦ - **الشيخ محمد بن مسعود البوسعيدي:** ولد عام ١٢٤٢هـ، وهو من العلماء الأجلاء وكان يقطـن بلدة الفيقين من ناحيـــة منح. توفـــي هذا الشيخ عـام ١٣٢٠هـ.

تلامذته:

كان نتاج مدرسة الإمام السالمي عظيمًا ويكفيك من قامت على أيديهم الإمامة من قضاة وولاة عدا المدرسين والعلماء، وسنذكر بعضًا ممن درسوا وتخرجوا على يديه من العلماء:

١ ـ الإمام سالم بن راشد الخروصي.

٢ ـ الإمام محمد بن عبدالله الخليلي.

٣ ـ الشيخ عامر بن خميس المالكي.

٤ ـ الشيخ أبو زيد عبدالله بن محمد بن رزيق الريامي.

٥ ـ الشيخ ناصر بن راشد الخروصي.

٦ ـ الشيخ عيسى بن صالح بن علي الحارثي.

٧ ـ الشيخ أبو الخير عبدالله بن غابش النوفلي.

٨ ـ الشيخ حمد بن عبيد السليمي.

٩ ـ الشيخ سيف بن حمد الأغبري.

١٠ ـ الشيخ سعيد بن حمد الراشدي.

١١ ـ الشيخ سالم بن حمد الراشدي.

١٢ ـ الشيخ عامر بن علي الشيذاني.

١٣ ـ الشيخ محمد بن شيخان السالمي.

١٤ ـ الشيخ سليمان بن حامد الراشدي.

١٥ ـ الشيخ قسور بن حمود الراشدي.

١٦ ـ الشيخ أبو الوليد سعود بن حميد بن خليفين.

مؤلفاته:

١ ـ بلوغ الأمل في المفردات والجمل، منظومة في النحو، تربو على ٣٠٠ بيت، نظم فيها قواعد الإعراب لابن هشام وزادها زيادات أخرى. ألّفها سنة ١٣٠١هـ، ثم نقحها سنة ١٣١٥هـ. (مط).

٢ ـ شرح بلوغ الأمل في المفردات والجمل، شرح متوسط، وضعه بأمر من شيخه راشد بن سيف اللمكي بُعَيْد سنة ١٣٠٥هـ، ثم أعاد النظر فيه سنة ١٣١٥هـ (مط).

٣ ـ المواهب السنية على الدرة البهية في نظم الأجرومية، شرح فيه منظومة العمريطي للمقدمة الأجرومية في النحو. انتهى منه في ٩ ذي الحجة ١٣٠٦هـ (مط).

٤ ـ رسالة في الأدلة على نجاسة الدم المسفوح؛ كتبها سنة ١٣١٠هـ (مط).

٥ ـ الرد على المعترض في مسألة نجاسة الدم المسفوح؛ فرغ منها في ٨ ذي الحجة ١٣١٠هـ (مط).

٦ ـ مناظرة حمد بن راشد بن سالم الراسبي في العقيدة (مخ)، تَمَّت سنة ١٣١١هـ.

٧ ـ غاية المراد في علم الاعتقاد، قصيدة لامية صغيرة، تتكون من ٧٦ بيتاً، وَضَعَها قبل أنوار العقول (مط).

٨ ـ أنوار العقول، منظومة في علم العقيدة، تربو على ٣٠٠ بيت، أنشأها في حدود سنة ١٣١٢هـ (مط).

٩ ـ بَهْجَةُ الأنوار، شرحٌ مختصر لمنظومة أنوار العقول، بدأ به قبل الشرح المطوَّل، ثم نقَّحَهُ سنة ١٣١٤هـ (مط).

١٠ ـ مشارق أنوار العقول، شرح مُوَسَّع للمنظومة السابقة، فرغ منه سنة ١٣١٣هـ (مط).

١١ ـ روض البيان على فَيْضِ المنَّان في الردّ على من ادَّعى قِدَمَ القرآن، شرحٌ لقصيدة الشيخ سعيد بن حمد الراشدي المسمّاة «فيض المنّان»، فرغ منه سنة ١٣١٣هـ، طُبع بتحقيق عبدالرحمن بن سليمان السالمي، نشر مكتبة السالمي عام ١٩٩٥م (مط).

١٢ ـ شمْس الأُصول، منظومة في أصول الفقه، تربو على الألف بيت، وضعها في حدود سنة ١٣١٤هـ (مط).

١٣ ـ طلعة الشمس، شرحٌ متوسّط لمنظومة شمْس الأصول، فرغ منه سنة ١٣١٤هـ (مط).

١٤ ـ رسالة في التوحيد؛ يُسمِّيها بعضُهم «صواب العقيدة»، ألّفها بطلب من أخيه سعيد بن حمد الراشدي المتوفَّى في ٢٤ شوال ١٣١٤هـ، فتاريخ تأليفها قبل ذلك (مخ).

١٥ ـ الشرَّف التّام شرح دعائم الإسلام، شرحٌ لكتاب الدعائم لابن النّضر،

وهو مفقود، ويقال: إن الإمام السالمي عندما اطلع على شرح القطب للدعائم اكتفى به ومزق شرحه، ألفه قبل سنة ١٣١٤هـ (مفقود).

١٦ ـ الحق الجليّ في سيرة شيخنا الولي صالح بن علي؛ حرَّره بعد وفاة شيخه المذكور في ٦ ربيع الآخر ١٣١٤هـ (مط).

١٧ ـ طريق السّداد إلى علم الرشاد، شرح قصيدة في أحكام الجهاد نظمها سعيد الراشدي (مخ) لم يكتمل.

١٨ ـ الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة، فرغ منه في ١٥ صفر ١٣١٥هـ (مط).

١٩ ـ مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، منظومة مطوّلة في الفقه، تربو على ألفي بيت أنشأها سنة ١٣١٦هـ (مط).

٢٠ ـ الحجة الواضحة في ردّ التلفيقات الفاضحة، ردٌّ على بعض من ادّعى الاجتهاد من أهل زمانه، فرغ منه سنة ١٣١٧هـ (مخ).

٢١ ـ تلقين الصبيان ما يَلْزَمُ الإنسان، رسالة فقهية صغيرة للناشئة، فرغ منها في ١ ربيع الأول ١٣١٨هـ (مط).

٢٢ ـ إيضاح البيان في نكاح الصبيان، رسالة انتهى منها في ٢٤ ذي الحجة ١٣١٩هـ (مط).

٢٣ ـ مَعَارِجُ الآمال على مدارج الكمال، شرحٌ موسَّعٌ للمنظومة في ثمانية مجلّدات ضخام، ابتدأ به سنة ١٣١٩هـ، وكَتَبَ سابع أجزائه في رجب ١٣٢٣هـ قُبيل ارتحَاله إلى الحج، ثم تركه وعاد إليه بعد ذلك، فحرَّر الجزء الثامن في جمادى الآخرة ١٣٣١هـ ولم يتمّ الكتاب (مط).

٢٤ ـ فاتح العروض والقوافي، منظومة متوسّطة في علمي العروض والقوافي، منظومة تربو على ٣٠٠ بيت، أنشأها في حدود سنة ١٣٢١ هـ (مط).

٢٥ ـ المنهل الصافي على فاتح العروض والقوافي، شرحٌ للمنظومة السابقة، أتمَّه في غرة ذي الحجة ١٣٢١هـ (مط).

٢٦ ـ حلّ المشكلات، أجوبةٌ على أسئلةٍ لتلميذه أبي زيد الرّيامي، شرع فيه أواخر سنة ١٣٢١هـ (مط).

٢٧ ـ رسالة إلى عبدالله بن سعيد الجعلاني في أمر أهل جعلان. فرغ منها سنة ١٣٢٢هـ.

٢٨ ـ اللُّمعة المرضيّة من أشعة الإباضية، رسالة صغيرة في التعريف بالمذهب، حرّرها سنة ١٣٢٣هـ (مط).

٢٩ ـ كشف الحقيقة لمنْ جَهِلَ الطريقة، منظومة في أصول المذهب الإباضي، أنشأها بعد عودته من رحلة الحج، وتتكون من ٣٠٠ بيت تقريبًا (مط).

٣٠ ـ شرح مسند الإمام الربيع بن حبيب، في ثلاثة أجزاء، بدأ به في ١٥ رمضان ١٣٢٤هـ بعد عودته من رحلة الحج، وانتهى من آخر أجزائه في ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٢٦هـ (مط).

٣١ ـ تصحيح الجامع الصحيح، وهو شبهُ تحقيقٍ لمسند الإمام الربيع، فرغ منه في ٣ رجب ١٣٢٦هـ (مط).

٣٢ ـ سواطع البرهان، رسالة في بعض تطوّرات عصره في اللباس ونحوه جواباً لأهل زنجبار، كتبها قبل سنة ١٣٢٨هـ (مخ).

٣٣ ـ بَذْل المَجْهُود في مُخالفة النصارى واليهود، ردٌّ على من اعترض على الرسالة السابقة من أهل زنجبار، فرغ منه في ٢٤ محرم ١٣٢٨هـ (مط).

٣٤ ـ تعليقاتٌ على رسالة «إنْ لمْ تعرف الإباضية» لقُطب الأئمّة، سنة ١٣٢٨هـ (مط).

٣٥ ـ تعليقاتٌ على «كرسي الأصول» في الولاية والبراءة للمحقق الخليلي (مخ).

٣٦ ـ تعليقاتٌ على «خزائن الآثار» لموسى بن عيسى البَشَرِي (مخ).

٣٧ ـ جوهر النظام في عِلْمَي الأديان والأحكام، أرجوزة واسعةٌ في العقيدة والفقه والآداب، تربو على ١٤ ألف بيت، شرع في نظمها في رحلة الحج سنة ١٣٢٣هـ، وأتَمّها سنة ١٣٢٩هـ (مط).

٣٨ ـ تحفة الأعيان في تاريخ عُمان، وهو في جزأين فرغ منه في مطلع عام ١٣٣١هـ (مط).

٣٩ ـ تتمة تحفة الأعيان، حررها قبيل جمادى الآخرة سنة ١٣٣١ هـ (مخ).

٤٠ ـ ديوانُ شِعْرٍ؛ في الحماسة والاستنهاض والرثاء (مخ).

٤١ ـ مجموع المناظيم، مختارات شعرية له، جمعها وعلَّق عليها (مخ).

٤٢ ـ الأجوبة والفتاوى، طُبِعَ بعضُها سابقاً بعنوان «العقد الثمين» في ٤ أجزاء، وجمع بعد ذلك وطبع في ٧ أجزاء بعنوان «جوابات الإمام السالمي».

٤٣ ـ مُراسلاتٌ ومكاتبات مع أهل عصره من العُلماء والحُكّام. أكثرها مخطوط.

منهج الإمام السالمي في كتابه «طلعة الشمس»

بقلم الأستاذ الدكتور: محمد زين العابدين/جامعة أم درمان ـ السودان

تضمنت هذه الدراسة الموجزة وصفاً للكتاب وما امتاز به على غيره من كتب الأصول ومنهج الكتاب ومصادره وما ورد فيه من أعلام المذهب الإباضي هذا فيما يتعلق بالكتاب، أما فيما يختص بالمؤلف فقد تضمنت الدراسة ترجيحاته لبعض المسائل ومسائل خالف فيها جمهور الأصوليين ومسائل خالف فيه مذهبه أو بعض أئمة مذهبه، ومسائل قليلة وافق فيها الحنفية ثم مسائل أشكل عليّ فيها رأي المؤلف مقارنة برأي غيره من الأصوليين، وقد أوردت هذه الموضوعات على هذا الترتيب والله الموفق.

وصف الكتاب بإيجاز

فأسلوبه جزل، قوي، لا حشو فيه ولا تكرار، وافٍ بموضوعه، واضحٌ في المراد منه.

أما نظمُه فهو نظم بديعٌ في مبناهُ ومعناهُ، كأنَّ ناظمَه ـ كما يقولون ـ يغرف من بحر حتى إن الواقف على كلامه نظمًا ونثراً يظن أن مؤلفه في نظمه أقوى منه في نثره، مع ما لنثره من القوة والجزالة مما لا يخفى على المطلع عليه.

وأما موضوعيته فهو يلتزم بموضوع البحث الذي هو بصدده لا يجاوزهُ ولا يغيبُ عنهُ ولا يستطردُ، في عبارةٍ متزنةٍ وافية بالمراد، أما طريقةُ عرضِهِ للمسائلِ فهو يعرضُ المذاهبَ في المسألةِ بعد عرضهِا وبيانِ موضعِ النزاعِ فيها ثم يذكرُ حُجَج أطراف النزاع، ويناقشُها ويبني المختارَ له في ذلك.

هذا ديدنُهُ غالباً في جميعِ قضايا الكتاب. أما طريقتُهُ في الردِّ على مخالفيهِ

فإنه ينصفهم في عرض حججهم وتوجيهها، ثم ينقض عليها مناقشاً لها بأسلوبٍ جادٍ معتدلٍ لا شدة فيه، ولا تسامح يُفضي إلى تغطية الحقِ وكتمانه، وذلك في مسائل الاجتهاد التي لا يُنكرُ فيها الخلافُ ولا يؤدي إلى خروجٍ عن أركان الدين وأسسِهِ.

أما إذا كان موضوعُ النزاعِ والخلافِ في أصول الدين وأسسهِ فتجدُ الأمرَ يختلفُ فيردُّ بأقصى ما لديه من حجةٍ مع الشدةِ، وربما تسفيه آراء مخالفيه تارة، والدعاء عليهم تارةً أخرى مثل موقفه من المعتزلةِ في مسائل أفعال العباد، والصلاحِ والأصلحِ (أنظر ج١، ص٣ من الطبعة القديمة). ومن النظَّام والشيعةِ والخوارجِ في إنكارِ الإجماعِ وكونهم من أهلِ الأهواء (ج٢، ص٧٣ من الطبعة القديمة). ومع الباطنية في تأويلاتهم الفاسدة لكتاب الله تعالى (ج١، ص١٧٠ من الطبعة القديمة).

أمَّا التثبت في النقل والأمانة فكان هذا ديدنه فإنَّ كلامه هذا موثق مسند إلى أصحابه ومصادره على كثرة ما رجع إليه من مصادر وما نقل عنهم من آراء، وقد بين هذا في آخر شرحه عندما ذكر مصادره التي اعتمد عليها.

ما امتاز به الكتاب على غيره

يرجعُ ما امتازَ به إلى أسلوبه وإلى جمعه بين مذاهب الأصوليين المشهورين ومذاهب غيرهم كالإباضية والزيدية، وما انفرد المصنف بتحقيقه وتحريره من مسائل أصولية وفروعية.

أما بالنسبة لأسلوبه فهو قد انفرد بأنهُ لم يسلك مسلك القدماء من الإيجاز في العبارة والغموض، وإدخالِ قضايا المنطقِ في كثير من المسائل التي احتاجت في فك مغلقها إلى الحواشي، ثم إلى التقارير فإنَّ أسلوب الكتاب مكتفٍ بنفسه لا يحتاجُ إلى شرحٍ وتقرير.

كما أنه قد انفرد عن كتب المعاصرين التي توخت في نظامها سهولة العبارة وتقريبها للقراء حتى يتمكن جمهور الناس من فهمها، وإدراك المراد منها مع عدم تحري الدقة والتوثيق، فهو بهذا قد امتاز فعلاً عن كتابات المتقدمين والمحدثين.

أما من جهة جمعهِ فإنه أضاف إلى علم الأصول أصول أئمة الإباضية كالشماخي وابن بركة والكدمي وابن محبوب والوارجلاني وغيرهم كصاحب المنهاج الإمام المرتضى الزيدي فتجد في هذا الكتاب آراء ومذاهب لا وجود لها في كتب الأصول المعروفة.

كما أنه اشتمل على تحقيقات في بعض المسائل الأصلية والفرعية صرَّح الشيخ بأنه قد انفرد بها، كتحرير محل النزاع في دلالة النهي على الفساد وعدم ذلك (أنظر طلعة الشمس، ج١، ص٧١ ـ ٧٢ من الطبعة القديمة) وانظر كلامهُ في الدلالاتِ وتقسيمها إلى عبارة وإشارة، والمرادُ بما سيقَ له اللفظُ في تعريف العبارة، وأنَّ المرادَ منه غير ما يريدهُ الأصوليون (ج٢، ص٢٥٥من القديمة). وفي مسألة الإجمال في مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا ﴾ (سورة الأنعام، ١٤٥) وأن الناس اختلفوا في رجوعه بين من قال برجوعه للحم الخنزير ومن قال للخنزير ذاته ورأيه في أنَّ الصواب رجوعُهُ لجميع المذكورات من الميتة وما بعدها في الآية (ج١، ص١٧٥ من الطبعة القديمة) ورأيه في حدِّ السكران إذا ارتد هل يقام عليه الحدُّ أم يدرأ عنه الحدُّ بسبب شبهة السكرِ ـ وما ساقه في هذا من كلام نفيس (ج٢، ص٢٦٥ من القديمة).

منهج الكتاب على أي منهج سار من مناهج الأصوليين؟

لقد سبق الكلام في مقدمة الكتاب على هذا الموضوع ولا بأس بالكلام هنا على طرفٍ من ذلك قد يكون زيادة على ما تقدم في المقدمة.

الذي أراه بعد مطالعتي للكتاب أنه على طريقـة المتكلمين وذلك لأمور:

منها: أنَّ الكتاب إنما وافق الحنفية في ستة مواضع أفُرِدَت بالكلام تحت عنوان: «ما وافق فيه الحنفية» في هذه الدراسة، وبعضُها الموافقة فيه شكلية، ليست منهجيةً مثل تقسيم موضوعات علم الأصول وأبوابه.

ومثل جعلهِ موضوعَ علمِ الأصول هو الأدلةُ الإجماليةُ والأحكامُ على رأيِ الحنفية.

ولم يبقَ إلا تقسيماتُ السنة إلى وحيٍ ظاهر، وباطنٍ وتقسيمها إلى متواتر ومشهورٍ وآحاد.

وعدمُ عمومِ المشترك لجميع معانيه، والإسهابِ في الكتابة فيٍ حروفِ المعاني فإنَّها أمور تتعلق بالمنهج هذا ما وافق فيه الحنفية حسبما اطّلعْتُ.

وما عدا هذا فقد وافق فيه المتكلمين؛ فهو في جميع مسائل الخلاف في قواعد الأصول ـ عدا ما تقدم ـ على منهج المتكلمين أضف إلى هذا أنه جعل في آخر الكتاب قواعد فقهية على ما درج عليه العمل في كتب المتكلمين، ومما يدل على سلوك منهج المتكلمين أيضاً أن مصادره غالبها ترجع إلى كتب المتكلمين، ولم يرجع إلى كتب الحنفية إلا إلى «التلـويح» «وحاشية الإزميري» وأهم من هذا كله أنه صرح في بعض المواضع أنهم أي الإباضية ـ على طريقة المتكلمين، (انظر: ج١، ص٤٦٤ من النسخة المحققة) فقد قال: «إن الإباضية ساروا على طريقة الشافعية والمتكلمين» هذا ما أردت بيانه) والله أعلم.

مصادر شرح الألفية المسمَّى بطلْعة الشمس

لقد ذكر الإمام السالمي في آخر شرحه أنه اعتمد كثيراً على مجموعةٍ من كتب الأصول مثل «منهاج الأصول» للمرتضى الزيدي وشرح البدر الشمّاخي على «مختصره»، «ومرآة الأصول»، «وحاشية الإزميري» عليها، وعلى شرح

المَحَلِّي على «جمع الجوامع»، وحاشية البنَّاني عليه، وعلى «التلويح على التوضيح» للتفتازاني، وقد رجع إلى كتب أخرى من أمهات كتب الأصول لكنه لم يعتمد عليها اعتماده على ما ذكره من الكتب المتقدمة مثل الآمدي في «الأحكام»، وابن الحاجب في «مختصره»، والرازي في «المحصول» والشيرازي، إما في «اللمع» أو «التبصرة»، والغزالي في «مستصفاه»، وصِدِّيق حسن خان في «حصول المأمول من علم الأصول» له، وإلى الأسنوي ولعله في شرحه على منهاج البيضاوي، كما رجع إلى مصادر أخرى في غير علم الأصول مثل «غاية البيان»، ولعله في التفسير، «والإتْقان في علوم القرآن» للسيوطي، «وفتح الباري» لابن حجر كما رجع للماوردي، ولعله في «أحكامه السلطانية» وغير ذلك من المصادر.

ما ورد في الكتاب من أعلام المذهب الإباضي

لقد أكثر النقل عن جمع من أئمة الإباضية مثل البدر الشماخي وابن بركة العُماني، وأبي سعيد الكدمي، ومحمد بن محبوب، وإمام المذهب الإمام جابر ابن زيد، كما ورد ذكر كثير من علماء الإباضية غير هؤلاء كالشيخ سليمان ابن مُخْلف، وغسان بن عبدالرحمن، وسليمان بن عثمان، وأبي المؤثر، وأبي الحسن البسيوي، وبشير بن محمد بن محبوب وغير أولئك ممن ورد ذكرهم في الكتاب، كما نراه يذكر الوارجلاني من المغاربة، واختلاف المشارقة والمغاربة أحياناً (أنظر: ج٢، ص٤٣٠ ـ ٤٥٨).

ثانياً: ما يختص بالشارح

تقدم الكلام على ما يتعلق بالكتاب وسأتكلم على ما يتعلق بالشارح، وأبدأ باختياراته وترجيحاته لبعض مسائل الأصول.

المسألة الأولى: ترجيح الإمام ظنية الإجماع السكوتي

يرى الإمام السالمي أن الإجماع السكوتي حجة ظنية، والإجماع السكوتي أن يصرح بعض المجتهدين بالحكم قولاً أو فعلاً ويسكت الباقون غير منكرين لمن قال أو فعل.

قال السالمي في طلعة الشمس: وأما حكم الإجماعِ السكوتي فهو حجة ظنية توجب العمل ولا تفيد العلم مثل خبر العدل فمن خالف الإجماع السكوتي لا يحكم بفسقه على الصحيح (طلعة الشمس، ج٢، ص٧٢ من الطبعة القديمة).

وهذا هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين فقد قالوا بظنية الإجماع السكوتي. قال العضد على مختصر ابن الحاجب: «والحق أنه إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي» (مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني، ج٢، ص٣٧).

وخالف السالمي في هذا مذهب غالب الحنفية، فإنهم يقولون إنه حجة قطعية. يقول عبدالعزيز البخاري شارح أصول البزدوي من الحنفية: «إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك بين أهل عصره ومضى مدة التأمل فيه، ولم يظهر له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به عند أكثر أصحابنا وكذلك الفعل إذا فعل واحد من أهل الإجماع إلخ». (أصول البزدوي مع شرح عبدالعزيز البخاري، ج٣، ص٤٢٦).

المسألة الثانية: ترجيع الإمام السالمي تقديم الخبر على القياس

ذهب الإمام السالمي إلى تقديم الحديث الآحادي على القياس ونصره بأدلة متعددة وقال: ذلك مذهب الأكثر من أصحابنا والمتكلمين وهو قول عامة الفقهاء من قومنا.. فيكون العمل به أولى من القياس فيبطل القياس (طلعة الشمس، ج٢، ص٢٠ من الطبعة القديمة).

وذهب جمع من الأصوليين إلى تقديم القياس على الخبر قال في «جمع الجوامع»: ولا يجب العمل به إذا عارض القياس ولم يكن راويه فقيهًا عند الحنفية لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب. (جمع الجوامع بشرح المحلي، وحاشية البُنَّاني، ج٢، ص١٣٦).

ومثال الخبر المخالف للقياس: «حديث الصحيحين واللفظ للبخاري» «لا تُصِرُّوا الإبل، ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فإنه يخير بعد أن يحلبها إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعًا من تمر».

فردُّ التمرِ بدل اللبنِ مخالفٌ للقياسِ فيما يضمن به المتلف من مثل أو قيمة (شرح المَحَلِّي مع حاشية البناني على جمع الجوامع، ج٢، ص١٣٦).

المسألة الثالثة: ترجيح الإمام السالمي العمل بخبر الواحد فيما تعمُّ به البلوى

ومعنى أن الحديث تعم به البلوى أن الحديث تعلق بأمر يحتاج إلى معرفة حكمه جميعُ الناس فيشتهر بينهم فلا يختص به الواحد من الرواة، فذهب الحنفية إلى أن الحديث إذا ورد في أمر عمَّتْ به البلوى فلا يكفي في العمل به رواية الآحاد.

يقول الشيخ عبدالعزيز البخاري في كتابه «كشف الأسرار على أصول البزدوي»: خبر الواحد إذا ورد موجبًا للعمل فيما تعم به البلوى ـ أي فيما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال ـ لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم (كشف الأسرار، ج١، ص٣٥).

واختار السالمي وجوب العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى ولذا قال في الألفية:

«ولـيس غيــر مـا تعـم البـلوى شرط القبول لحديث يروى»

ثم قال: ـ أشار إلى المصنف ـ في هذا إلى ردِّ شرطٍ شَرَطهُ بعض الأصوليين في قبول خبر الآحاد وهو أنه اشترط في قبول خبر الواحد أن يكون في غير ما تعم به البلوى.

ثم قال: «ونحن نقول إن ذلك مُسلَّمٌ في أصول الدين لأنَّا لا نقبل فيها خبر الواحد. وأما فروعه الظنية فلا نسلم اشتراط ذلك إلى أن قال: «والحجة لنا على عدم اشتراطه...» (طلعة الشمس، ج٢، ص٢٢ من الطبعة القديمة).

المسألة الرابعة، ترجيح الإمام السالمي العمل بخبر الواحد في الحدود

قال في الألفية: «ولا الذي تعدَّدت رِوايتُه/ أو ليس في الحد أتت دلالته» فالشطرة الأولى يرد فيها على اشتراط تعدد الراوي في خبر الآحاد، والثانية يرد فيها على من يشترط في الحدود ألا يعمل فيها بخبر الواحد بل لا بد فيها من التواتر أو المشهور، ومعنى الشطرة: وليس يشترط في الحد كونه غير خبر واحد بل يكفي خبر الواحد فيه، وذهب بعض الحنفية إلى أن خبر الواحد لا يعمل به في الحدود أي لا يثبت حد من حدود الله إلا بما تواتر من الأحاديث أو ما كان مشهوراً، قال في كشف الأسرار: «ذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه لا يجوز، وإليه مال المصنف ـ أي البزدوي ـ وشمس الأئمة على ما يدل عليه سياق كلامهما» (كشف الأسرار، ج٣، ص٥٩).

وما ذهب إليه السالمي هو رأي أكثر الأصوليين، قال العضد: «خبر الواحد فيما يوجب الحد، الأكثر على أنه مقبول خلافاً للكرخي، والبصريِّ». شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ج٢، ص٧٢ مع حاشية التفتازاني، (وانظر المحلَّى على جمع الجوامع مع حاشية البناني، ج٢، ص١٣٣).

المسألة الخامسة: اختيار السالمي رد حديث الآحاد إذا عمل راويه بخلاف روايته

قال في الطلعة: «فإن من روى روايةً ثم عمل بخلاف مدلولها كان ذلك موجباً لتهمته، إما في الرواية وإما في المساهلة في العمل، وجميعُها مُخِلٌّ بقبول الرواية إن لم نحكم بسقوط عدالته حسن ظن به، لاحتمال أن يكون قد اطلع على ناسخ لها»: (طلعة الشمس، ج٢، ص٣٥ من الطبعة القديمة).

وبعض العلماء يأخذ بهذه الرواية ويترك علمه ولذا يقولون: العبرة بما رواه لا بما رآه.

قال في «جمع الجوامع» وشرحه: أو خالفه راويه فلا يجب العمل به، لأنه إنما خالفه لدليل ثم رد على من رد العمل به بقوله قلنا في ظنه أي خالفه لدليل في ظنه، وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً مثاله حديث: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» وقد روى الدارقطني عن أبي هريرة راوي الحديث أنه أمر بالغسل من ولوغه ثلاث مرات (شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني، ج٢، ص١٥٣).

قال البُنَّاني: ووجب العمل بخبر الواحد وإن خالفه راويه هو كذلك عندنا معاشر المالكية أيضاً: «أي كما هو عند غيرنا من الشافعية» (حاشية البناني، ج٢، ص١٣٥).

مسائل خالف فيها الإمام السالمي الجمهور

المسألة الأولى: هل يحتاج الصحابة إلى تزكية أم هم عدول فلا يبحث عن عدالتهم؟

ذهب جمهور الأصوليين إلى أنهم عدول لصحبتهم فلا يبحث عن عدالتهم إلا إذا صدر منهم ما يخالف العدالة.

قال السبكي ـ ممثلاً لرأي الجمهور ـ «والقول الفصل أنا نقطع بعدالتهم من غير التفاتٍ إلى هذيان الهاذين وزيغ المبطلين، وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منا فكيف بمن زكاهم علام الغيوب...» (شرح التحرير لابن أمير الحاج، ج٢، ص٢٦٠).

وفي حاشية العطار على شرح «جمع الجوامع» قال في ذلك «الصحابة كلهم عدول مَنْ لابَسَ الفتن وغيرهم بإجماع من يقتدى بإجماعه قال تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (البقرة: ١٤٣) أي عدولاً»، (العطار على شرح جمع الجوامع، ج٢، ص١٨٣).

وقد اختار الإمام السالمي احتياجهم إلى التزكية والتعديل ولذا قال «واقرب من هذه الأقوال كلها القولُ بأنهم كغيرهم محتاجون إلى التزكية والتعديل لنصب عمر المزكين والمعدلين (طلعة الشمس، ج٢، ص٤٣) وبمثل قول السالمي حكى في جمع الجوامع وشرحه، قال: وقد قيل كغيرهم فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة...» (شرح جمع الجوامع مع المتن في صدر حاشية العطار، ج٢، ص١٨٣).

المسألة الثانية ـ مسألة تعارض النص والإجماع: يرى الإمام السالمي أن النص والإجماع إذا كانا ظنيين فإنه يقدم النص على الإجماع وقد استدل لهذا (انظر: ج٢، ص٣٢٦ من النسخة المحققة). وقال الأصوليون بتقديم الإجماع على النص، (جمع الجوامع، ج٢، ص٣٧٨ ومعه الشرح وحاشية العطار). وظاهر كلامهم أن هذا الإجماع يقدم مطلقاً لكن في حاشية العطار على جمع الجوامع في هذا الموضع تفصيل يقرب من تفصيل الإمام السالمي وعلى هذا لا يكون هذا مما خالف فيه، لكن جاء في شرح «التقرير والتّحبير على التحرير» لابن أمير الحاج، ج٣، ص٢٥، ما يفيد التقديم للإجماع على النص إذا كانا ظنيين قال: وتقديم الإجماع الظني سنداً ومتناً على النص الظني كذلك أي سنداً ومتناً إذا لم يقبل أحدهما التأويل.

المسألة الثالثة ـ مما خالف فيه الجمهور: اشتراط معرفة سيرة النبي ﷺ وسيرة صحابته رضي الله عنهم.

هذا الشرط لم أقف عليه لغيره فهو فيما يظهر مما انفرد به والله أعلم، وحجته في هذا أن الاجتهاد يتوقف على كل ما لا بد منه لأجل التوصل إلى استنباط الأحكام من الأدلة ومعرفة سيرة النبي ﷺ هي معرفة أقواله وأفعاله وكذلك الصحابة لأن الدين ما عليه الصحابة وإليك نصه في هذا، قال في طلعة الشمس:

قال والمشترط ههنا ما يتوقف فهم معنى الأدلة عليه، لا ما فوق ذلك وكذلك يشترط معرفة كل فن لا يستغني عنه المجتهد في استنباط الأحكام، فينبغي أن يكون عارفاً بالسيرة النبوية، لأن فيها معرفة أفعاله وأحواله عليه الصلاة والسلام، وأن يكون عارفًا بسير الصحابة وأحوالهم لأن الدين ما عليه الصحابة وقد قال عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنني وسنة الخلفاء الراشدين بعدي» (انظر طلعة الشمس، ج٢، ص٢٧٦ من الطبعة القديمة).

المسألة الرابعة ـ مما خالف فيه الأصوليين: اجتهاد النبي ﷺ في فهم النص.

هذه المسألة لم أرها لغيره فالذين اطلعت على كلامهم يكادون يحصرون اجتهاده في غير فهم النص ولم يذكر أحد منهم أنه يجتهد عليه الصلاة والسلام في النص (أنظر كتب الأصول في باب الاجتهاد) وقد قدمنا الإحالة إلى بعضها في موضع آخر، ويؤخذ هذا من قول السالمي: وأما الوحي الباطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص فمنعه الاشاعرة وأكثر المعتزلة، (طلعة الشمس، ج٢، ص٤)، والمراد أن الاشاعرة منعوا الاجتهاد وكذلك المعتزلة لا يقيد كونه في النص ثم قال السالمي بعد ذلك: والمختار من هذه المذاهب تعبده ﷺ بالاجتهاد مطلقًا.

ثم قال: وإن مضت المدة التي تعود فيها نزول الوحي اجتهد في تلك

الحادثة برأيه فعمل بما يراه أقرب إلى الصواب (طلعة الشمس، ج٢، ص٥ من الطبعة القديمة).

خلافه لمذهبه أو لبعض أئمة مذهبه

من خلال قراءتي لكتاب «طلعة الشمس» وقفت على عدد من المسائل يخالف فيها السالمي الأئمة السابقين من أئمة الإباضية كابن بركة والشمَّاخي وبعضها يخالف فيها المذهب نفسه، واذكر على سبيل المثال مسألتين إحداهما لما خالف فيه المذهب وهو أن الإمام السالمي يقبل رواية الكافر المتأول والفاسق المتأول وخالفه في ذلك ابن بركة بل خالف في ذلك المذهب على أحد نقلي البدر الشماخي.

قال في طلعة الشمس: قال: «وهذا الوجه عندي ظاهر ـ أي المبتدع الكافر والفاسق الذي لا يرى الكذب مباحاً ـ وإنْ نص ابن بركة على رد خبر الفاسق المتأول»؛ ثم قال: وقال البدر: «ومذهبنا رد الجميع»، «وقال البدر في موضع آخر: لم أحفظ فيها خلافاً يعني في قبول رواية المبتدع» (طلعة الشمس، ج٢، ص٣٣، ٣٤).

المثال الثاني، ما خالف فيه بعض علماء مذهبه

وهي مسألة بيان المجمل بالمساوي والأضعف، منع البدر الشماخي من بيان المجمل بالمساوي له في القوة والأضعف فلا يُبَيَّنُ الآحاد بالآحاد ولا المتواتر بالآحاد، وما ذهب إليه البدر الشماخي يروى عن ابن الحاجب.

ويرى الإمام السالمي جواز بيان المجمل بالمساوي والأدنى. قال في طلعة الشمس: اعلم أن البيان قد يكون أقوى من المبيَّن وقد يكون مثْله في القوَّة، وقد يكون أدنى منه، فلا يجبُ إذا كان المُبَيَّنُ متواتراً أو مشهوراً أن يكون البيان مثله بل يجوز أن يكون بيان المتواتر آحادياً. ومنع بدر العلماء أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي رحمه الله تعالى أن يكون البيان مساوياً

أو أدنى منه وقد سبقه إلى هذا المنع ابن الحاجب، ومنعُهما من ذلك ليس بجيد ومثَّل لذلك ببيان حديث «فيما سقت السماء العشر» بقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» والأول متواتر ـ حسبما قال السالمي ـ والثاني آحاد وإذا جاز البيان بالأدنى وهو الآحاد فبالمساوي أولى، انظر (طلعة الشمس، ج١، ص١٩٠ وما بعدها ـ الطبعة القديمة والمحققة، ج١ ص٣٤٦ ـ ٣٤٧ ـ ٣٥٠).

مسائل وافق فيها الإمام الحنفية

المسألة الأولى: موضوع أصول الفقه:

اختلف الأصوليون في موضوع أصول الفقه أي في الأمر الذي يبحث فيه أصول الفقه، فذهب الجمهور إلى أن موضوعه الأدلة الإجمالية كمطلق أمر ومطلق نهي، ومطلق عام فيبحث عن الأمر بأنه للوجوب، وعن النهي بأنه للتحريم، وعن العام بأنه يعم جميع أفراده ظناً، (أنظر كتب المتكلمين/ «جمع الجوامع» وشرحه مع حاشية العطار، ج١، ص٤٠، «ومُسَلَّم الثبوت»، ج١، ص١٦، مع «المستصفي» للغزالي في أسفله) وقال الحنفية وصححه صدر الشريعة منهم: «إنه الأدلة الإجمالية والأحكام معاً ووافقهم الآمدى من المتكلمين». (انظر «شرح التحرير» لابن أمير الحاج، ج١، ص٣٥، «ومسَلَّم الثبوت» ج١، ص١٧)، ووافقهم على هذا الإمام السالمي فقد قال: موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام، والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة الشرعية (طلعة الشمس، ج١، ص٢٣ من الطبعة القديمة).

المسألة الثانية مما وافق فيه الحنفية تقسيمات الأصول:

فقد قسم الحنفية الأصول إلى قسمين: الأحكام والأدلة، فقِسْمُ الأدلة تكلم فيه على الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها ويتبع الأدلة جميع مباحث

الألفاظ، من خاص وعام ومطلق ومُقَيَّد وأمر ونهي ومجمل ومبني وجميع أنواع الدلالات من جميع جهاتها من جهة ظهورها وخفائها.

والقسم الثاني في الأحكام ويشتمل على أربعة أركان (طلعة الشمس، ج٢، ص٢١٣)، الأول في الحكم، والثاني في الحاكم، والثالث في المحكوم به، والرابع في المحكوم عليه.

المسألة الثالثة وافق الإمام السالمي الحنفية في عدم عموم المشترك:

المشترك هو اللفظ الذي اتحد لفظاً ووضعاً وتعدد معنى، وذلك كالعين لفظ واحد وضع تارة للباصرة، وأخرى للجارية، وثالثة للذهب. فهذه المعاني متعددة فهل يصح إرادة جميع معانيه دفعة واحدة بأن تقول رأيت عيناً وتريد أنك رأيت باصرة وجارية، وذهباً... إلخ. قال الحنفية: لا يصح إرادة جميع المعاني دفعة واحدة. قال صاحب التحرير وشرحه: «والحنفية لا يجيزون إطلاقه لا حقيقة، ولا مجازاً» (التحرير وشرحه، ج١، ص٢١٣).

وقال السالمي في الألفية:

والمنع مطلقاً كما تقدما   هو الصحيح عندنا فلتعلما

ثم شرح ذلك بقوله: «أي القول بالمنع من إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه حقيقة ومجازاً، أو مفرداً، أو جمعاً ـ هو الصحيح عندنا ثم استدل لذلك بقوله: «ووجه تصحيحنا للمنع مطلقاً ـ، هو أن المشترك دل على موضوعه بالوضع المتكرر.... الخ» (طلعة الشمس، ج١، ص١٣٨ الطبعة القديمة)، وعند الجمهور يجوز إطلاق المشترك على جميع معانيه دفعة واحدة قال في جمع الجوامع: «مسألة المشترك يصح إطلاقه على معنييه معاً.. كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلاً... إلخ» (جمع الجوامع وشرحه مع حاشية العطار، ج١، ص٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢).

المسألة الرابعة موافقة الإمام للحنفية في الكلام على حروف المعاني بتوسع:

الأصوليون من الحنفية توسعوا في الكلام على حروف المعاني وهي تشمل حروف الجر، والعطف، والظروف فتوسعوا في الكلام عليها.

أما المتكلمون من الأصوليين فلم يتوسعوا في ذلك بل تكلموا على بعضها. (انظر الأسنوي بهامش التحرير وشرحه، ج١، ص٢٤٩ وما بعدها) فقد ذكر ستة منها فقط، بينما ذكر الحنفية منها أكثر من خمسة عشر حرفاً (أنظر التحرير وشرحه، ج٢، ص٣٢).

وقد أفاض السالمي فيها فذكرها جميعها واستغرق شرحها نحو نيف وثلاثين صفحة (انظر طلعة الشمس من ص٢١٩ ـ ٢٥٢، ج١) ومبحث الحروف تتخرج عليه كثير من الفروع الفقهية، ومباحث الحروف هي من أصعب موضوعات الأصول فهماً وأهمها من الناحية العملية التطبيقية ومع هذا تجد كتب المتكلمين اختصرت الكلام فيها لميلهم إلى التأصيل أكثر من تفريع الفروع.

المسألة الخامسة: موافقة الإمام للحنفية في بعض مباحث السُنَّة.:

المبحث الأول: مبحث الوحي.

فإن الوحي عند الحنفية قسمان: ظاهر وباطن. فالباطن هو اجتهاد النبي ﷺ فيما لم ينزل عليه فيه وحي وسيتكلم عليه الإمام السالمي في باب الاجتهاد.

قال السالمي: اعلم أن الوحي الذي أوحاه الله إلى نبيه نوعان: أحدهما وحي باطن وهو اجتهاده ﷺ في الأشياء التي لم ينزل عليه فيها شيء....

والثاني وحي ظاهر وذكر له خمس كيفيات ثم ذكر طرق الوحي الخمسة، (أنظر طلعة الشمس، ج٢، ص٣ من الطبعة القديمة).

أما الجمهور فعندهم الوحي ظاهر فقط وليس الاجتهاد من الوحي بل يقولون فيه إنه اجتهاد ولا يقسمون السُنَّة إلى وحي ظاهر وباطن، (أنظر: كتب المتكلمين، كالأسنوي، ج٢، ص٥٢ بهامش التحرير وشرحه؛ وجمع الجوامع وشرحه مع حاشية العطار، ج٢، ص١١٦).

المبحث الثاني في تقسيم السُنَّة.

فقد وافق الإمام السالمي الحنفية في تقسيم السُنَّة إلى متواتر، ومشهور، وآحاد، فالمتواتر هو خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة عن أمر محسوس، والمشهور هو الخبر الذي روي في أول سنده آحاد ثم تواتر بعد ذلك، والآحاد ما ليس بمتواتر ولا مشهور، أما غيرهم وهم المتكلمون فقسموا السُنَّة إلى قسمين: متواترة، وآحادية، فالمتواتر هو نفس المتواتر عند الحنفية، أما الآحاد فما لم يبلغ حد التواتر فيدخل فيه الآحاد والمشهور عند الحنفية.

أما السالمي فقد قسم السُنَّة على منهج الحنفية فقال: في المتن (وهو الذي رواه جمع ناقل) (عن مثلهم وتمنع العادة من)، (تواطؤ مثلهم على مَيْنٍ زكنْ) (فذا هو المتواتر اللفظي) هذا هو المتواتر ثم قال (ودون ذاك رتبة المشهور) ثم قال في الآحاد «وإن يكن متصل الإسناد/ بلا كمال فهو الآحادي»، فقد قسم السُنَّة كما ترى إلى متواتر ومشهور وآحاد (انظر طلعة الشمس، ج٢، ص١٥٧).

مسائل لا يتضح فيها كلام المصنف مقارنةً بكلام غيره من الأصوليين:

١ ـ رأيه في علاقة علم العربية بعلم أصول الفقه قال الإمام السالمي: «وكثير من العلوم كعلم العربية، والنحو والصرف هي طرق إلى معرفة هذا

الفن...» (ج١، ص ٢٥ الطبعة القديمة). ومعنى هذا أن علم العربية ليس جزءاً من علم أصول الفقه، وإنما هو طريق موصل إلى أصول الفقه.

وهذا الكلام من الإمام يخالف ما هو معروف عند علماء الأصول من أن أصول الفقه مستمد من علم العربية ومعنى أنه مستمد منها أنها جزء منه، وليست علوم العربية طريقاً ووسيلة إليه.

يقول صاحب التحرير الكمال ابن الهمام، وشارحه ابن أمير الحاج:

«واستمداده» أي ما منه مدد هذا العلم ـ يعني علم أصول الفقه ـ أمران: أحدها أحكام كلية لغوية استنبطها أي استخرجها أهل هذا العلم من اللغة العربية باستقرائهم إياها إفراداً وتركيباً لأقسام من العربية جعلوها ـ أي علماء هذا الفن ـ مادة له أي جزءاً لهذا العلم ـ علم أصول الفقه (التحرير وشرحه التقرير، ج١، ص٦٥، ٦٦)، وقد قال الإمام السالمي نفسه: ويستمد أي علم الأصول من ثلاثة فنون: وهي: علم الكلام، وعلم العربية، وعلم الأحكام (شرح طلعة الشمس، ج١، ص٦٥، ٦٦)، والتوفيق بين كلاميه إلا أن يقال: «العربية وسيلة باعتبار وجزء باعتبار آخر، والله أعلم».

٢ ـ رأي الإمام السالمي في (الصحة والفساد). قال: «والمراد بالأحكام الشرعية هي الأحكام التكليفية كالوجوب والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة، وثمراتها كالصحة والفساد والأحكام الوضعية كالركنية والعلية والشرطية، (ج١، ص١٩)، فلم يجعل الصحة والفساد من الأحكام الوضعية بل جعلها ثمرات وفوائد ناتجة عن الأحكام، والمعروف عند الأصوليين أنها أحكام. فقد عرَّفوا الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فالاقتضاء هو الطلب وأدخلوا تحته طلب الفعل وهو الإيجاب والندب، وطلب الترك وأدخلوا فيه التحريم والكراهة، أما الوضع فأدخلوا فيه خمسة أحكام هي كون الشيء سبباً أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً،

أو فاسداً، (انظر في الصحة والفساد/ شرح الأسنوي على منهاج البيضاوي بهامش التحرير وشرحه التقرير، ج١، ص٤٢، ٤٣؛ وحاشية العطار على جمع الجوامع، ج١، ص١٠٦).

وقد اختلفوا في كون الصحة والفساد أحكاماً عقلية أو شرعية ولعل الإمام السالمي نظر إلى أن الصحة لا بد أن يتقدمها فعل هي ثمرة له وكذا الفساد والله أعلم.

٣ ـ رأيه في: هل يجتهد النبي عليه الصلاة والسلام في فهم النص؟ الذي يظهر من كلام السالمي أن النبي ﷺ يجتهد في فهم النص كما يجتهد في إلحاق غير المنصوص بالمنصوص وبالمصلحة قال السالمي: «وأما الوحي الباطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص...» ثم قال: «والمختار من هذه المذاهب جواز تعبده بالقياس» طلعة الشمس غير المحقق، ج٢، ص٤، ٥). ولكن المعروف عند الأصوليين أن اجتهاده يكون بالقياس وربما بالمصلحة أو غير ذلك من غير اجتهادٍ في النص، ولعل سندهم في ذلك: أن النصوص منكشفة له ﷺ تمام الانكشاف والوضوح لقوله تعالى: «لتبين للناس» والمبين لا بد أن يكون عالماً بما يُبيِّنه.

قال في التحرير وشرحه: والاجتهاد في حقه ﷺ يخص القياس بخلاف غيره من المجتهدين في دلالات الألفاظ على ما هو المراد منها لعروض الخفاء والاشتباه فيها... والبحث عن مخصص العام، والمراد من المشترك... (التحرير وشرحه، ج٣، ص٢٩٤).

قال الأسنوي: اختلف في اجتهاده عليه الصلاة والسلام. فذهب الجمهور إلى جوازه ثم قال: «فيكون مأموراً بالقياس... وإذا غلب على ظنه أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فإنه يلزم أن يحصل له ظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه

في الأولى». (الأسنوي بهامش التحرير وشرحه، ج٢، ص٢٩٢، ٢٩٣؛ وانظر حاشية العطار على جمع الجوامع، ج٣، ص٣٨٨).

غموض بعض العبارات في الكتاب

لقد سرت مع الإمام السالمي في كتابه هذا وشرحه زمناً فلم أقف على عبارة تشكل على الناظر في كلامه إلا بعض عبارات قليلة جداً لم يتبين لي فيها المراد:

العبارة الأولى: قوله في مقدمة الكتاب: «وقد رجوت الله أن يجعله / وباقي أعمالي خالصاً له» فظننت أن الشطرة الثانية من البيت غير مستقيمة الوزن، ولعلها لو قيل فيها: «وباقي الأعمال خالصاً له» لانتظمت أو تبقى على صورتها لكن تشدد الياء من «أعمال» فيقال «وباقي أعماليَّ خالصاً له» إن صح ذلك.

وقد يكون البيت مع نظمه هذا له وجه لدى أهل العروض يُجوِّزهُ والله أعلم.

العبارة الثانية: قال في تعريف أصول الفقه: «فالمراد بالعلم هنا ؟القواعد وهي أدلة الفقه الإجمالية».

ثم مثل لها بقوله: كقولنا الخاص يفيد القطع في مدلوله، والعام يفيد الظن في مدلوله... ثم قال «فخرج بذلك الأدلة التفصيلية نحو: أقيموا الصلاة...».

فكون علم أصول الفقه قواعد لا إشكال فيه، ولا في الأمثلة لها بكون الخاص يفيد القطع... إلخ، وإنما الإشكال في كون أدلة الفقه الإجمالية يمثل لها بقولنا: الخاص يفيد القطع أو أن تكون أدلة الفقه الإجمالية هي القواعد، فإن المعروف أن الدليل الإجمالي مفرد مثل الأمر، النهي، العام... والدليل التفصيلي فرد من أفراده مثل أقيموا الصلاة، آتوا الزكاة، وقد طابق تمثيل الإمام للدليل التفصيلي بأقيموا الصلاة فالظاهر أن نحو الخاص يفيد القطع

مثال للقاعدة لها لا للدليل الإجمالي فإن مثاله: «مطلق أمر»، وأفراد الإجمالي ـ وهو الأدلة التفصيليَّة ـ مثالها: نحو أقيموا الصلاة.

ولعل هناك كلمة سقطت من الناسخ وأصل الكلام: والمراد بالعلم ههنا القواعد وهي «موضوعها» أدلة الفقه الإجمالية كقولنا الخاص يفيد القطع... فالتمثيل بعد هذا التقدير يكون للقواعد لا للأدلة الإجمالية.

(انظر شرح طلعة الشمس، ج١، ص١٨، ١٩؛ وحاشية العطار على جمع الجوامع، ج١، ص٤٠، المطبعة العلمية، سنة ١٣١٦هـ؛ وطلعة الشمس غير المحققة).

العبارة الثالثة: قال في مبحث الاستثناء: وإما أن يكون أقل من المستثنى منه نحو عندي عشر إلا ثلاثة، وهذا جائز اتفاقاً وإما أن يكون مساوياً للمستثنى منه نحو عندي عشرة إلا خمسة أو يكون أكثر من المستثنى منه نحو عندي عشرة إلا سبعة. وصواب العبارة هكذا: إما أن يكون أقل «من الباقي» من المستثنى منه نحو عندي عشرة إلا ثلاثة أو يكون مساوياً «للباقي» من المستثنى منه. نحو عندي عشرة إلا خمسة أو يكون أكثر «من الباقي» من المستثنى منه. نحو عشرة إلا سبعة فالأقلية والأكثرية والمساواة بالنسبة للباقي من المستثنى منه لا من المستثنى فيه وهذا سبق قلم والله أعلم (انظر طلعة الشمس، ج١، ص١٤٩ من الطبعة القديمة).

«خلاصة ونتائج»

نستنتج مما قدمناه عن كتاب الألفية وشرحها طلعة الشمس أن منهج علماء المذهب الإباضي لا يخرج عن مناهج الأصوليين: متكلمين وفقهاء، وإن كان الغالب عليه موافقة منهج المتكلمين، لما قدمنا: أنه لم يوافق مذهب الفقهاء أو الحنفية إلا في مسائل معدودة.

وإن كان هناك خلاف في بعض قواعد الأصول بين الفريقين: الأصوليين، والإباضية فمرد هذا الخلاف إلى اجتهاد مبنيّ على تلك الأصول التي اتفق الجميع على تأصيلها وتأسيسها، وذلك مثل ما تقدم عن الإمام السالمي من خلافه في اجتهاد النبي ﷺ في النص، فظاهر كلام السالمي أنه يصدر منه عليه الصلاة والسلام الاجتهاد في النص، وكلام غيره ـ كما تقدم ـ صريح في أنه لا يجتهد ﷺ في النص مما أنزل عليه من وحي، فهو كالنص الصريح عند المجتهد لا يكون محلاً للاجتهاد فهؤلاء بنوا منع الاجتهاد منه في النص على أساس أنه: أمر بالبيان للناس ولا يكون البيان إلا بما هو بيّن للمُبيّن.

ولعل أساس الإمام السالمي فيما ذهب إليه: أن النبي ﷺ أُذِنَ له في الاجتهاد من عند الله تعالى والإذن شامل للاجتهاد في النصوص وغيرها، وأيضاً من أمثلة ذلك: كون اللغة العربية طريقا يتوصل به إلى الأصول، أم هي جزءٌ منه فذهب السالمي فيما تقدم إلى أنها طريق موصل إلى الأصول، وذهب غيره إلى أن الأصول مستمد منها وهي جزء منه، وليست طريقاً موصلاً إليه فالجمهور نظروا إلى أن من قواعد الأصول ما هو لغوي خالص، كالقواعد التي تتعلق بمباحث الألفاظ من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم والعام

ظاهر الشمول لجميع أفراده، فإن هذه القضايا مأخوذة من لغة العرب، وهي جزء من علم الأصول، فإذاً فاللغة من الأصول وليست طريقاً إليه.

ولعل السالمي نظر إلى أن هذه القواعد لا يمكن لأحد أن يستنبط بها الأحكام الفقهية أو أن يستفيدها من أدلتها التفصيلية إلا بطريق معرفة اللغة فاللغة آلة المجتهد بل هي أول آلاته وأساسها فكلُّ اجتهادٍ في حدود تلك الأسس، فهذا اختلاف في التفريع لا في التأصيل والتأسيس فإن الأصول محلُّ اتفاق بين الجميع.

هذا وقل مثل هذا في جميع الخلافات التي جرت بين علماء الإباضية وغيرهم أو بين غيرهم من الأصوليين مثل ما جرى بين المتكلمين والفقهاء.

مذهب الإباضية بين أهل الحديث والرأي

بقي هناك أمر لم نتعرض له فيما تقدم وهو سؤال يطرح نفسه كما يقولون وهو أنه إذا كان ما ذهب إليه الإباضية في أصول الفقه لا يخرج عن أصول المتكلمين والفقهاء، وأن هؤلاء انقسموا إلى أهل رأي وحديث، فالحنفية والمالكية من أهل الرأي وأيضاً الحنابلة على رأي، والشافعية والظاهرية يُعدون من أهل الحديث والأثر ففي أي فريق من هؤلاء يصنف الإباضية؟

وللإجابة على هذا السؤال لا بد من مقدمة وجيزة، ثم يجاب على السؤال وهي: اتفق جميع الأصوليين على أنه لا يلجأ إلى الرأي والاجتهاد إلا عند فقد النص، وأن الاجتهاد ضرورة تقدر بقدرها، فإذا لم يعثر على حكم في النص رُخص للمجتهد في الاجتهاد.

فاتفق جميع الأصوليين على التزام النص من كتاب وسُنَّة وعلى الالتزام بالإجماع عند ثبوته.

وما عدا ذلك من القياس والاستدلال فهو محل خلاف بينهم من جهة الاعتماد عليه اتساعاً وانقباضاً وإن اتفقوا على الأخذ به في الجملة ما عدا الظاهرية. فإذاً ما هو موقف الظاهرية من الأخذ بالرأي فيما لا نص فيه؟

والجواب على هذا يأتي بعد النظر في موقفهم من القياس والاستدلال من جهة الأخذ به والاعتماد عليه.

والواقف على كلام الإمام السالمي في أدلة الرأي يجد أنه يعتمد على القياس في استنباط الأحكام بجميع أقسامه قياس علة كان أو دلالةٍ، أو شبهٍ، أو طردٍ، ويأخذ بجميع أدلة إثبات عِلِّيَّةِ القياس إلا الطرد.

أما أدلة الرأي غير القياس فنجده يأخذ بالمصالح المرسلة وينسب العمل بها إلى الإباضية والمالكية وغيرهم.

ولذا يقول بعد ذكره المناسب المرسل وخلاف العلماء فيه وذكر مذاهبهم في الأخذ به والرد يقول:

«وأنت إذا تأملت مذهب الأصحاب رحمهم الله تعالى وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب ويعللون به الأحكام» وسرد لذلك عدة فروع فقهية بناها أهل المذهب على هذا الدليل قائلاً: «إن الشريعة اعتمدت المصالح جملة وتفصيلاً فينبغي الحاق ما لم يعلم اعتباره بما علم اعتباره لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى تفضلاً على خلقه، لا وجوباً ولا إيجاباً»، (شرح طلعة الشمس، ج٢، ص١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥)، وذكر لهم فروعاً بنوها على المصالح المرسلة منها جعل الميراث للزوجةِ إذا طُلِّقت في مرض الموت معاقبة له بنقيض قصده، ومنها حظر النكاح لمن أنس في نفسه عدم القدرة على النكاح والوطء، ومنها قتل الزنديق، وعدم قبول توبته، ورمي البغاة بالمنجنيق وإضاعة

أموالهم التي تكون لهم بها قوة على بَغْيهم وطمس أنهارهم وقطع أشجارهم. فمن ذهب إلى هذا من أصحابنا لم يكن له سند إلا المناسب المرسل وهو المصلحة المرسلة. ومنها ما ذهب إليه أبو المؤثر في حرق بيوت القرامطة فإنه أمر بحرقها بعد خروجهم منها ونحو ذلك كثير (انظر طلعة الشمس، ج٢، ص١٤٢ وما بعدها). وقال السالمي في مبحث المصالح المرسلة: «وقد تقدم تحقيقها في بحث المناسب وقد ذكرنا له أمثلة كثيرة وبينًا أن الأصحاب لهم به اهتمام فكثير من فروعهم بني على هذا الاستدلال، والمالكية به أشد اعتناء» (انظر: طلعة الشمس، ج٢، ص١٨٧). وكذلك استدلوا بالاستحسان وهو أدلة الرأي في بعض أنواعه كالاستحسان بترك مقتضى الدليل استناداً إلى العرف أو إلى المصلحة، وعلى كل فالاستحسان بجميع أنواعه وأمثلته قال به الإباضية يقول الإمام السالمي بعد ذكره لأنواع الاستحسان وأمثلته، معقبا على ذلك: أقول وبعض هذه المسائل موجودة في المذهب على هذا الحال الذي ذكروه، والبعض الآخر يقبله المذهب لوجود نظائره فيه (انظر طلعة الشمس، ج٢، ص١٨١ من الطبعة القديمة).

ومن أدلة الرأي الإلهام، فقد تكلم الإمام السالمي عن الإلهام وجعل منه ما هو حجة، ومنه ما ليس حجة، وجعل مما هو حجة: إلهام العالم المجتهد في غالب أحواله، وجعل إلهام العالم هذا نوعاً من أنواع الاستحسان الذي يقول به الإباضية فقد قال: «وعلى هذا فينبغي أن يكون الإلهام في حقه أي العالم هو الاستحسان على بعض ما قيل في تفسير الاستحسان، وهو عندنا حجة» (طلعة الشمس، ج٢، ص١٨٨).

ومن أدلة الرأي أيضاً: الاستصحاب، ويقال له أيضاً: دليل العقل، وقد عمل به الإباضية في حالة الدفع والرفع كما عمل به الشافعية والجمهور، وعمل به الحنفية في حالة الدفع فقط، فالمفقود الذي لا يعلم خبره يقدر حياً عند

الحنفية، فاستصحاب حياته يدفع عنه أن يرث أقرباؤه ماله، ولكن استصحاب حياته لا يجعله وارثا لمن مات من ورثته هذا معنى كونه يدفع ولا يرفع.

قال السالمي وهو يتحدث عن الاستصحاب: «وهو حجة عندنا وعند الشافعية، لأن الظن ببقاء ما كان على ما كان حاصل» (طلعة الشمس، ج٢، ص١٧٩).

وقال في موضع آخر من مبحث الاستصحاب: «بناء على حجية الاستصحاب وهو مذهب أكثر أصحابنا» (طلعة الشمس، ج٢،ص١٨٠).

كذلك من أدلة الرأي قياس العكس وقد استدلوا به ـ أي الإباضية ـ وقياس العكس أن يحكم لشيء بعكس ما حكم به لغيره لاختلاف علة الحكم في كل من المقيس والمقيس عليه كحديث: «أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر. قال عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر» قال نعم.........».

وكذلك مما هو من أدلة الرأي:

١ - الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب المقتضي لوجوده.

٢ - الاستدلال على نفي الحكم بوجود مانعه.

٣ - الاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء شرطه.

٤ - وكذا انتفاء الحكم لانتفاء دليله وهو ما يسمى: بفقد الدليل فيكون دليلاً على عدم الحكم. فقد استدل الإباضية بهذه الأدلة الأربعة مع غيرها.

وبهذا الذي قدمنا تبين أن مذهب الإباضية هو الأخذ بالرأي بأوسع نطاقه شأنهم في هذا شأن الحنفية والمالكية، والله أعلم.

مُقدِّمَةُ المُصَنِّف

نَحمدُكَ اللَّهُمَّ يا مَنْ أطْلعَ شمسَ الأصولِ في سَماء قلوب العارفين، وأظْهَرَ بها حقائقَ الأدلَّةِ لأَفْهام الناظِرين، وأبرزَ بها أسْرارَ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ لفُحول العُلماءِ المُجتَهدين، حتى أفضى بهم الحالُ مِن ضيقِ التقليدِ إلى فَضاءِ اليقين، ونُصَلِّي ونُسلِّمُ على محمَّدٍ المبعوثِ رحمةً للعالَمين، وعلى آلهِ وصَحْبه الهادِين المُهْتَدين، وعلى تابعيهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين، أما بَعْدُ:

فهذه منظومةٌ جليلةُ القَدْر، عظيمةُ الخَطَرِ في عِلْم أصولِ الفِقه، مَنَّ بها عليَّ رَبِّي عزَّ وجَلَّ، سَمَّيْتُها «شَمْسَ الأُصول»، وقد أخَذْتُ في شَرْحِها على وجهٍ يَروقُ للناظر، ويُبْهِجُ الخاطِر، مُوَضِّحاً لمعاني أبياتها، ومُبَيِّناً لغالبِ نِكاتِها[1]، آخذاً من طُرق الشروح أوْسَطَها، ومن العبارات أحسَنَها وأضْبَطَها، ولئن مَنّ الله عليَّ بإتمامهِ على هذا الجِنْس، لأُسَمِّيَنَّهُ ـ إنْ شاء الله ـ بـ «طلعةِ الشَّمْس»، والله ـ سبحانَه وتعالى ـ المأمولُ أن يتلقّاهُ وسائِرَ أعمالي الصالحةِ بالقَبول، وأن يَغْفِرَ لي ولإخواني ولجميع المسلمين سَيِّئاتِنا، وأن يُقِيلَنا عَثراتِنا، فهو تعالى حَسْبُنا ونِعمَ الوكيل.

وهذا أوانُ الشُّروعِ في شَرْحِ النَّظْمِ المُشار إليه.

قال المُصنِّفُ مُبْتدِئاً بالبَسْمَلة، ومُتَبرِّكاً بها[2]:

(١) جمع نِكتة: وهي في الأصل: كلُّ نُقطةٍ من بياضٍ في سوادٍ أو سوادٍ في بياض. ثم استخدمت في المجاز لتكون دلالةً على دقائقِ الكلامِ ولطائفه التي تفتقر إلى تفكُّر.

(٢) قد يُستفاد الابتداءُ بذكر الله تعالى من قوله ﷺ: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبْدأ فيه بذكْرِ الله فهو أَقْطَعُ» أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٨٧١٢)، وابن ماجه (١٨٩٤)، وأبو داود (٤٨٤٠) وغيرهم من=

بسمِ الله الرَّحَمنِ الرَّحِيمِ

الـحَمْـدُ لله الــــذي قَـدْ أنــزلا كِتــــابَــه، مُفَصَّــلاً ومُجْمَـلا
بحَــسَبِ الحِكْمــةِ فـي إنزالـهِ فاستبقَ الأذهــانُ فـــي إجمالِهِ

«**الحَمْد**» **لُغةً**: الثَّناءُ باللِّسانِ على الجميل الاختياري على جِهةِ التبجيل، سواءٌ تعلَّق بالفضائِل أم بالفَواضِل[١]، **والشُّكْرُ لُغةً**: فِعْلٌ يُنْبِئُ عن تَعظيم المُنْعِم من حيثُ إنَّهُ مَنعِمٌ على الشاكرِ، سواءُ كان ذِكْراً باللِّسانِ، أم اعتقاداً ومحبَّةً بالجَنانِ، أمْ عملاً وخِدمَةً بالأركان، فمَوردُ الحَمْدِ هو اللسانُ وَحْدَه، ومُتعلَّقُه النعمةُ وَحْدَها، فالحمد أعمُّ مُتعلَّقاً، وأخَصُّ مَوْرداً، والشُّكْرُ بالعَكْس.

والحَمْدُ عُرفاً: فِعْلٌ يُنبِئُ عن تعظيم المُنْعِم من حيثُ إنه مُنْعِمٌ على الحامد أو غيرِه، والشكرُ عُرْفاً: صَرْفُ العبد جميع ما أنعمَ الله به عليهِ من السمع وغيرهِ إلى ما خُلِقَ لأجْلِه، فهو أخَصُّ مُطْلقاً من الثلاثةِ قَبلَه، لاختصاص مُتَعَلَّقه بالله

= حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حِبَّان (١) و(٢)، وحسَّنه النووي في «الفتاوى»: ١٨، وصحَّحه التاج السُّبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (١: ٥ ـ ٢٠)، وأطال النَّفس في ذلك، والمحقِّقون من نُقَّاد الحديث على تضعيفه، لضعف قُرَّة بن عبدالرحمن بن حَيْوِيل، وللاضطراب في مَتْنِه. انظر تمام تَنْقيذه في التعليق على «مسند الإمام أحمد». وفي «مسند الربيع بن حبيب» (٨٨) من حديث ابن عباس مرفوعاً: «لا وضوءَ لمن لم يذكر اسم الله عليه» قال الربيع: قال أبو عبيدة: ذلك ترغيبٌ من النبيّ ﷺ في نيل الثواب الجزيل في ذكر الله. انتهى.

هذا، ولا التفاتَ إلى ما رُوي من قوله ﷺ: «كُلُّ أمرٍ ذي بالٍ لم يُبْدأ فيه بـ «بسم الله الرحمن الرحيم» فهو أقْطَع» أخرجه الخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: (٢: ٨٧)، وعبدالقادر الرُّهاوي في «الأربعين»، والتاج السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»: (١: ١٢)، وهو حديث ضعيف جداً، آفتُه أحمد بن محمد بن عمران، يُعرف بابن الجُنْدي، ضعَّفه الخطيب في «تاريخ بغداد»: (٥: ٧٧)، وذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» (١: ١٤٨)، بل جزم الحافظ أحمد بن الصدِّيق الغُماري بكَـوْن الحديث باطلاً موضوعاً كما هو في «المداوي لِعلل المناوي»: (٥: ٤٣)، وله في المسألة جزءٌ مفردٌ هو «الاستعاذة والحَسْبَلة ممَّن صحَّح حديثَ البسملة»، وهو مطبوع.

(١) أما الفضائل، فهي المزايا غيرُ المتعدِّية، مفردُه فضيلة. وأما الفواضلُ جمْعُ فاضلة، فهي المزايا المتعديةُ والأيادي الجسيمة، والمراد بالتَّعْدية التعلُّق كالإنعام، أي: إعطاء النعمة وإيصالها إلى الغير. أفاده الكَفَويُّ في «الكُلِّيات»: (٦٨٤).

تعالى، ولاعتبار شُمولِ الآلاتِ فيه، والشكرُ اللُّغَويُّ مُساوٍ للحَمْدِ العُرفيِّ، وبين الحَمدَيْن عمومٌ من وَجْهٍ. انتهى غاية البيان.

و«أل» في «الحَمْد»: إمّا للعهد، وإمّا للجنس، وإمّا للاستِغْراق، فالوجوهُ الثلاثةُ كُلُّها مُحْتَمَلةٌ هاهنا، وكَوْنُها للاستِغْراقِ أَوْجَهُ مِن الاحتِمالَيْن الأَوَّلَيْن، لأنَّ المُراد الثناءُ على الله تعالى على كلِّ فردٍ من آثار الصفاتِ، وإذا جُعِلَتْ للعَهْدِ، فالمرادُ بها حَمْدُ الله تعالى نفْسَه، أو الحمدُ الذي أَمَرَ به تعالى خَلْقَه أن يَحْمَدوه به، وكَوْنُها للجنس ظاهِرٌ، لأنَّ المُرادَ منه أنَّ الحَمْدَ جُمْلَةً لله تعالى، فالفَرقُ بينَ الاستِغراق والجنس: أن الاستغراقَ هو الحكمُ على الشيء مع النظرِ إلى كُلِّ فَردٍ من أفراده، وأنَّ الجِنْسَ هو الحُكمُ على الشيءِ مع قَطْعِ النظر عن كُلِّ فَرْدٍ من أفرادِه(١).

واختار الزَّمَخْشَرِيُّ(٢) كَوْن «أل» في الحمد للجنس(٣) ليتأتّى له حَمْلُه على قاعدةِ مَذْهبِه الفاسِد، وهو أنَّ للعبادِ حَمْداً حقيقياً على خَلْقِ أفعالِهم الخَيْريَّةِ،

(١) انظر «مُغني اللبيب»: (٧٣) لابن هشام.

(٢) العلّامةُ الكبير، الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشريُّ الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٣٨هـ) كان رأساً في الاعتزال مُتجاهِراً بذلك، وفقيهاً كبيراً من فقهاء الحنفية، وتفسيرهُ «الكشاف» من أجلِّ ما صُنِّفَ في بابه، وله «المُفَصَّل» في النحو، و«أساس البلاغة»، و«ربيع الأبرار» وغير ذلك. له ترجمة في «الجواهر المُضِيَّة في طبقات الحنفية»: (٣: ٤٤٩)، و«سِيَر أعلام النبلاء»: (٢٠: ١٥١)، و«وفيات الأعيان»: (٥: ١٦٨).

(٣) انظر «الكشاف»: (١: ٩ ـ ١٠) للزمخشريِّ، وعبارتُه ثَمَّةَ: فإن قلْتَ: ما معنى التعريف فيه؟ قلتُ: هو نحوُ التعريف في «أرسَلَها العِراكَ»، وهو تعريفُ الجِنس، ومعناه الإشارةُ إلى ما يعرفهُ كلُّ أحدٍ من أنَّ الحَمْدَ ما هو، والعراك ما هو بين أجناسِ الأفعال، والاستغراقُ الذي يتوهَّمُه كثيرٌ من الناس وَهْمٌ منهم. انتهى كلامُه.
وقوله: «أَرسَلَها العِراك» يعني به قولَ لبيد بن ربيعة:

فأرسَلَها العِراكَ ولم يَذُدْها ولم يُشْفِقْ على نَغَصِ الدِّخالِ

يعني أورد إبلَه معتركة، أي: مزدحمة. و«نغص الدخال»: يعني به ما يُنَغِّصُ شُرْبَها من الازدحام والتداخل. انظر «ديوان لبيد»: (١٠٨).

ونحن نقولُ: إنَّ خالقَ ذلك هو الله تعالى، وإنَّ الحمدَ عليه هو لله تعالى حقيقةً، وإنَّما يُحْمَدُ العبدُ على اكتسابهِ لذلك، وامتثالِه فيه لأمْرِ الشارع، فالحمدُ للعبدِ حينئذٍ إنَّما هُو لِما جَعلَ الله له من الثناءِ عليه بسبب امتثالِه الأوامرَ، فالحمدُ بجميعِ أفرادِه لله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ (النحل: ٥٣).

فإن قيلَ: إنَّكم قد أثْبتُّم للعبدِ حَمْداً على اكتسابِه الخيْرَ وامتثاله الأوامرَ، كما أن المعتزلة[1] أثبتُوا لَه حَمْداً على خَلْقِهِ فِعْلَه الخَيْريَّ، فليزَمُكم جَعْلُ «أل» في الـحمد للجِنْس، وهو الذي اختارَه الزَّمَخْشَرِيُّ بعَيْنِه، فما وَجْهُ النقدِ عليه؟

قُلنا: أمَّا أوَّلاً، فلا يلزَمُنا أن تكونَ «أل» في الحمد للجنسِ، لأنَّا نقولُ: إنَّ كُلَّ فعلٍ يُسْتَحَقُّ عليه الحمدُ، فهو إنَّما كان بخَلْقِ الله وإرادته، فالحَمْدُ عليه في الحقيقة إنَّما هُو لله تعالى، والزَّمَخْشَرِيُّ يأبى ذلك، وَيزْعُمُ أنَّ الحمْدَ الذي يستحقُّه العبدُ على خَلْقِه فِعْلَهُ، لا يكونُ لله تعالى، وإنَّما هو للعبدِ من دُونِ رَبِّه، هذا على قاعدةِ مَذْهبه.

وأمَّا ثانياً، فإنّا لا نَمنعُ أن تكونَ «أل» في الحمدِ للجنسِ، بل نقولُ: إنَّها مُحتَمِلةٌ له ولغيره، وإنَّما اخْتَرْنا جَعْلَها للاستغراقِ لما تقدَّم.

وأمَّا ثالثاً، فإنَّا لم نَعِبْ على الزَّمَخْشَرِيِّ نَفْسَ اختياره كَوْنَ «أل» للجنسِ، وإنَّما عِبْنا عليه الأمرَ الذي حَمَله على اختيار ذلك.

واللامُ في «لله»: إمَّا للمُلْكِ، وإمَّا للاختصاص، وإما للاستحقاق، احتمالاتٌ

(١) من أشهر الفرق الإسلامية، سميت بذلك لاعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري بعد الحديث عن المنزلة بين المنزلتين. انظر «الملل والنحل»: ٢١ للشهرستاني. وللمعتزلة خمسة أصول شرحها القاضي عبدالجبار في كتابه «شرح الأصول الخمسة»، وقد تفرقت فرقاً كثيرة بلغت عشرين فرقةً كما في «الفرق بين الفرق»: ١١٤ لعبدالقاهر البغدادي.

ثلاثة وجَعْلُها للاختصاصِ هاهُنا أظْهَرُ، ويليه في الظُّهور الاستحقاقُ، وأضْعَفُها المُلْكِيَّةُ، لأن الغرضَ مِن هذا السياق إنَّما هُو الثَّناءُ عليه تعالى بما هُو مُختصٌّ به[1]، أو بما هو مُسْتَحِقٌّ له من المحامدِ، لا الإِخبارُ بأنه مالِكٌ لبعضِ أفرادِ العالَم.

فإنْ قيلَ: يُحْتَمَلُ مِنْ جَعْلِ «أل» للمُلْكِ حُصولُ الثناء عليه تعالى بأنَّه مالِكٌ للحمدِ، والمُلْكِيَّةُ أشَدُّ اخْتِصاصاً من الاختصاصية والاستحقاقية، فيكون جَعْلُها للملك أولى من جَعْلِها للاختصاص والاستِحقاق.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أَنَّ كونَ الملكية أشدَّ اختصاصاً من الآخَرَيْن يُثبتُ أوْلويَّةَ حَمْلِ اللامِ على الملْكِ هاهُنا، فإنَّ الاختِصاصَ والاستِحقاقَ أظْهرُ في مَقامِ المَدْحِ من المُلْكِيَّة، لأنَّ الاختصاصيَّة والاستِحقاقيةَ إنما يكونانِ لشيءٍ في ذاتِ المختَصِّ والمُسْتَحِقِّ، والمُلْكِيَّةُ إنَّما تَنْصرفُ إلى الأفعالِ.

وقولُه: «الذي قد أنزلا»... إلخ: تَقْييدٌ لحَمْدِ الناظم، فإنّه يُومئ إلى أنَّ النعمةَ التي لأَجْلِها كان هذا الحمدُ مِنه لمولاهُ هي إنزالُ الكِتابِ على هذه الهيئةِ المخصُوصَةِ، فحَمْدُ الناظِم في البيت إنَّما هو حَمْدٌ مُقَيَّدٌ، وهو أفضَلُ عِندَهم من الحمدِ المُطْلَق، لأنَّ الحمْد المُقيَّد، في مُقابلةِ النعمةِ، فهو واجبٌ، والمُطْلَقُ خالٍ من تلك المُقابلةِ، فهو نَفْلٌ.

والإنزالُ: هو تحويلُ الشيءِ من أعلى إلى أسفَل. والمرادُ بكتابه تعالى هو القرآن العظيم، وسيأتي تعريفه، والمُرادُ بإنزالِه هو تحويلُه من اللوح المحفوظِ، أو ممَّا أراد الله تعالى إلى بيت العِزَّةِ إلى قلبِ نَبيِّنا عليه الصلاةُ والسلام.

---

(١) قد قدَّم ابنُ هشام معنى الاستحقاق على الاختصاص في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وذكر المُلْكَ أيضاً، واستشهد لكلِّ معنىً بما يُناسبُه من الآيات، ثم قال: وبعضُهم يستغني بذِكر الاختصاص عن ذِكْرِ المَعنَيين الآخَرَيْن، ويُمَثِّلُ له بالأمثلةِ المذكورة ونحوها، ويُرجِّحُه أنَّ فيه تقليلاً للاشتراك. انتهى. انظر «مُغني اللبيب»: (٢٧٥)، وكتاب «اللامات»: (٥١) لأبي القاسم الزجَّاجي.

قال السُّيوطي[١]: اختُلِفَ في كَيْفيّةِ إنْزاله من اللوح المحفوظ على ثلاثةِ أقْوالٍ[٢] : **أحدُهما ـ وهو الأصَحُّ الأشْهَر ـ** : أنَّه نزلَ إلى السماءِ الدُّنيا ليلةَ القَدْر جُمْلةً واحدةً، ثم نَزَل بعدَ ذلك مُنَجَّماً في عشرينَ سنةً، أو ثلاثٍ وعشرين، أو خَمْسٍ وعشرين على حَسْبِ الخِلافِ في مدَّة إقامتِه ﷺ بمكَّةَ بعدَ البِعْثة[٣].

القول الثاني: أنَّه نزلَ إلى السماءِ الدُّنيا في عِشرينَ ليلةَ قدْرٍ، أو ثلاثٍ وعِشرين أَو خمس وعشرين في كلِّ ليلةٍ ما يُقَدِّرُ الله إنْزالَه في كلِّ السَّنة، ثم نزلَ بعد ذلك مُنَجَّماً في جميع السنة[٤].

القولُ الثالث: أنَّه ابتُدِئ إنزالهُ في ليلة القَدْر، ثم نَزَلَ بعد ذلك مُنَجَّماً في أوقاتٍ مُخْتلفةٍ من سائِر الأوقاتِ، وبه قال الشعبي[٥]. قال ابنُ حَجَر[٦] في

(١) الإمام الحافظ المتفنِّن جلال الدين أبو الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد الخَضيري السيوطيّ الشافعيّ (٨٤٩ - ٩١١هـ) صاحب المصنَّفات المشهورة في التفسير والفقه والتاريخ والعربية وغيرها، له ترجمة في «الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة»: (١: ٢٢٦) لنجم الدين الغَزيّ، و«شذرات الذهب»: (٨: ٥١) لابن العماد الحنبلي.

(٢) انظر كلام الإمام السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن»: (١: ١١٦)، وهو مستفادٌ من كلام البدر الزركشيّ في «البرهان في علوم القرآن» (١: ٢٢٨).

(٣) (٣) واحتجَّ السيوطي لهذا القول بغير ما أثرٍ من الآثار الصحيحة، منها ما أخرجه الحاكم في «المستدرك»: (٢: ٢٢٢) عن ابن عباس قال: أنزل الله القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القَدْر، فكان الله إذا أراد أن يُوحيَ شيئاً أوْحاه، أو أن يُحدِثَ منه في الأرض شيئاً أحدثَه. قال الحاكم: هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا.

قلت: وللاطلاع على مآخِذ العلماءِ في الخلافِ حول مُدَّة إقامته ﷺ بعد البعثة، انظر «فتح الباري»: (٧: ٧٥٧-٧٥٨) للحافظ ابن حجر، و«شرح مسند الربيع»: (١: ١١١-١١٢) للإمام السالمي.

(٤) وهذا القولُ قد نقله السيوطي عن الإمام الفَخْرِ الرازيّ. انظر «الإتقان في علوم القرآن»: (١: ١١٨).

(٥) عامرُ بن شَراحيل الشَّعْبيُّ، الإمام الفقيه المشهور. توفي بعد المئة الأولى من الهجرة. له ترجمة في «وفيات الأعيان»: (٣: ١٢)، و«سير أعلام النبلاء»: (٤: ٢٩٤).

(٦) عَلَمُ الحُفَّاظ وأستاذُ المتأخرين في الحديث، الإمام الكبير شهابُ الدِّين أبو الفضل أحمد بن علي ابن محمد، الشهير بابن حَجَر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) قاضي قضاة الشافعية في مصر، وصاحبُ المصنَّفات الباهرة في غير ما فَنٍّ، وأجلُّها على الإطلاق «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» الذي=

«شَرْح البُخاري»(١): والأوَّلُ هو الصحيحُ المُعْتَمد. قال: وقد حكى الماوَرديُّ(٢) قولاً رابعاً: انَّه نَزَلَ من اللوحِ المحفوظِ جُمْلةً واحِدةً، وأنَّ الحَفَظَة نجَّمَتْهُ على جبريلَ في عِشرين ليلةً، وأنَّ جبريلَ نجَّمه على النبيّ ﷺ في عِشرين سنةً، وهذا أيضاً غَريب(٣).

وقيل(٤) : إنَّ السرَّ في إنزاله جُمْلةً إلى السماء، تَفْخيمُ أمْرِه، وأمْرِ من أُنْزِلَ عليه، وذلك بإعلامِ سُكَّانِ السماواتِ السَّبْع أنَّ هذا آخِرُ الكُتُبِ المُنزَّلِة على خاتَم الرُّسُلِ لأشرَفِ الأُمم قد قَرَّبْناه إِليهم لنُنْزِلَه عليهم.

أقولُ: ويَنْضَمُ إلى هذه الحِكْمة حِكمةٌ أخرى، وهي التخفيفُ من الله على هذه الأمَّة حيثُ جعلَ تكليفَهم شيئاً فشيئاً، ولم يَجعَلْه دَفْعَةً واحدةً، وأنزل كتابَهم مُنَجَّماً آيةً بعدَ آيةٍ، وسُورةً بعدَ سُورةٍ، ولم ينْزِلْه جُملةً واحدةً كما كان ذلك في التوراةِ وأشباهِها من الكُتُبِ السماويةِ، والسرُّ في ذلك: أنَّ العبدَ إذا درجَ في مسالِك الطاعة، وعرج في مراقي التكليف شيئاً بعدَ شيءٍ، كان ذلك أهوَنَ عليه؛ تتوطَّنُ نَفْسُه بالأسْبق فالأسْبقِ، بخلافِ ما لو حُمِّل ذلك دَفعةً واحدة.

= استولى به على غايات هذا العلم ومقاصده. له ترجمة في «الضوء اللامع»: (٢: ٣٦) و«شذرات الذهب»: (٧: ٧٢٠)، وأفرده تلميذُه الحافظُ السخاوي بترجمةٍ ضخمة هي «الجواهر والدُّرر في ترجمة الحافظ ابن حجر» طبعت في ثلاثة مُجلَّدات.

(١) انظر «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»: (٨: ٦٢٠) لابن حجر.

(٢) الإمام الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصريُّ الماوَرْديُّ الشافعيُّ (٣٦٤-٤٥٠هـ) قاضي القضاة في زمانه، وصاحبُ المصنفات المشهورة مثل «الحاوي» في الفقه، و«الأحكام السلطانية» و«أعلام النبوّة» وغيرها. له ترجمة في «تاريخ بغداد»: (١٢: ١٠٢)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٨: ٦٤)، و«طبقات الشافعيّة الكبرى»: (٥: ٢٧٦).

(٣) انتهى ما نقله السيوطي من كلام الحافظ ابن حجر. زاد ابن حجر في «فتح الباري»: (٨: ٦٢١): والمُعتَمد أنَّ جبريلَ كان يُعارِضُ النبيَّ ﷺ في رمضان بما ينزلُ به عليه في طول السنة.

(٤) ذكر ذلك أبو شامة في «المرشد الوجيز»: ١(٥)، وانظر «البرهان في علوم القرآن»: (١: ٢٣٠) للبدر الزركشي، فقد أورد النص ولم يعزه لأحد، وذكر السيوطي المسألةَ في «الإتقان»: (١: ١١٩) وعزاها لأبي شامة.

و«**المُفصَّل**»: المُبيَّنُ، وهو: ما اتَّضحَتْ دِلالتُهُ من خاصٍّ وعامٍّ وغير ذلك.

و«**المُجْمَل**»: هو الذي لم تَتَّضحْ دِلالتُه، ولخفاءِ دِلالته أسبابٌ يأتي ذِكْرُها في مَحَلِّه.

وقولُه: «بحَسَبِ الحِكْمة» أيْ: بمقدار الحِكمةِ التي اقتضَتْ إجمالَه وتَفصيلَه، فإنَّ الربَّ عزَّ وجلَّ حكيمٌ، فتقتضي حِكمتُه تارةً إنزالَ القُرآنِ مُجْملاً، وتارةً إنزالَه مُفَصَّلاً، ومعنى الحِكمةِ هاهُنا: نَفْيُ العَبَث عنه تعالى؛ أي: جميعُ أفعاله عزَّ وجلَّ إنَّما هيَ على نَهْجٍ لا يتطرَّقُه العَبَث. والذي صَرَّحوا به من الحكمةِ في إنزال المُجمَل إنَّما هي استعدادُ المُكلَّفِ للامتثال، فيثابُ بنَفْس الاستعدادِ إن لم يَنْزِلِ البيانُ والعملُ به، ويُثابُ عليهما عند ذلك[1].

وقولُه: «فاستبقَ الأذهانُ» أيْ: جَهِدَ كلُّ واحدٍ من أذهانِ العُلماء أن يَسْبقَ صاحبَه في معاني إجمال القُرآن، فتفاوتَت المقاماتُ في بَيان إجمالهِ بتفاوُتِ مَراتِبِ المُسْتَبِقين في ذلك، فهذا يسبقُ ذِهْنُه إلى كَذا، وهذا إلى كَذا، وسَبَبُ ذلك التفاوتِ إنّما هو باعتبار ظهور البيان وخَفائِه، فمنهم مَنْ لا يعرفُ معنى المُجْمَل إلاّ بالبيانِ الظاهرِ، ومنهم مَن يُدْرِكُ مَعْناه بالبيان الخفيِّ، ثم الخفيُّ على مراتبَ، وهُنالك يَقعُ التفاوتُ، فالأذْهانُ: جَمْعُ ذِهْنٍ، وهو الاستعدادُ التامُّ لإدراكِ العُلومِ والمعارف بالفِكْرِ.

وفي ذِكْرِ إنزال الكتابِ وكَوْنِه مُفَصَّلاً ومُجْملاً، إلخ، براعةُ اسْتِهلال، وهي أن يذكُرَ المتكلِّمُ في طالِعةِ كلامهِ ما يُشْعِرُ بمقصودِه[2].

---

(١) انظر «نفائس الأصول في شرح المحصول»: (٥: ٢٢٨٨) للإمام القَرافيّ حيث ذكر غير واحدةٍ من الفوائد الحاصلة من إنزال المُجْمَل.

(٢) ويُسمى بالإلماع وحُسْنِ الابتداء. وكلامُ الإمام السالميّ كالمستفادِ من كلام العلاّمة الكَفَويّ في «الكليات»: (٢٤٤) حيثُ عرَّف براعة الاستهلال بقوله: أن يذكر المؤلِّف في طالعةِ كتابه ما يُشعرُ بمقصوده. وانظر «تحرير التحبير» (١٦٨) لابن أبي الإصبع المصريّ.

ولما أشار المصنِّفُ بتسابُقِ الأذهانِ إلى تفاوُتِ دَرَجاتِ المفسِّرين للقرآنِ، واختلافِ مذاهِبِهم في ذلك، أخذ في تقسيمهم إلى مُحِقٍّ بذلك التأويل وإلى مُبطِلٍ، فقال:

فسَلَكَتْ عُقُولُ أهلِ الصّدْقِ بصادقِ الفِكْرِ سَبيلَ الحقّ
وسَقَطَتْ أفهامُ أهْلِ الجَهْلِ بوَهْمِها على مَهاوي البُطْلِ

العُقولُ: جَمْعُ عقْلٍ، وهو قُوَّةٌ يدركُ بها الإنسانُ حقائقَ الأشياءِ. قيل: محلُّه الرأسُ، وقيل: محلُّه القَلْبُ، سُمِّي بذلك لأنَّه يَعْقِل النفسَ عن شهواتِها، أي: يَمْنعُها من ذلك كما يمنَعُ الناقةَ عِقالُها عن الذهابِ حيث شاءت.

و«**أهلُ الصَّدق**»: هُم أهل الحكم المطابق لما في الواقع من الأدِلّة الشرعية. والصادِقُ من الفكر: هو الذي يؤدِّي إلى الحُكْمِ المُطابِق لِما في الواقعِ من الأدِلَّة الشرعية.

والفِكْرُ: هو حركةُ النفس في المعقولات(١)، وحركتُها في المحسوساتِ تَخْييلٌ. وفي إضافة «صادق» إلى «الفِكْر» إضافةُ الصفةِ إلى موصوفِها، والمعنى: بالفِكْرِ الصادق.

و«**سبيلُ الحقّ**»: هو طريقُ الحُكْمِ الذي هو في نفسِ الأمْرِ أنَّه كذلك.

و«**السقوطُ**»: الوقُوع من أعلى إلى أسْفَل، والسُّقوطُ على الشيء: الوقوعُ عليه.

و«**الأَفهامُ**»: جَمْع فَهْم، وهو تصوُّرُ المعنى من لَفْظِ المُخاطِب.

و«**الجهلُ**»: إمَّا بَسيط، وهو عَدَمُ إدراكِ الشيءِ مِمَّنْ شأْنُه الإدْراك، وإمَّا

---

(١) انظر «الكُليّات»: (٦٩٧) للكفوي.

مُرَكَّبٌ وهو: إدراكُ الشيءِ على خلافِ ما هو عليه، وهذا المعنى هو المرادُ في البيت.

و«**الوَهْم**»: هو ما يَقَعُ في القلبِ ويَسْبقُ إليه مع إرادةِ غَيرِه.

و«**المهاوي**»: جَمْعُ مَهْواةٍ، وهي ما بَيْنَ الجَبَلَيْن، وقيل: الحُفْرَةُ.

و«**البُطْل**»: (بضَمِّ المُوَحَّدةِ) بمعنى البُطْلان، وهوُ الحُكْمُ المخالِفُ لِما في الواقع.

والمعنى: أنَّ عُقولَ أهْلِ الصِّدقِ سلَكتْ طريقَ الحقِّ بالفِكْرِ الصادِق، فانتهى بهم ذلك الطريقُ إلى أن أصابُوا محلَّ أوامِرِ الله تعالى ونواهيه، وأنَّ أهْلَ الجَهْلِ قد تَصوَّرَ لهم بسَببِ ما سبقَ إلى أفهامهم أشياءُ سَقَطوا بها في الباطلِ الذي هو كالمهاوي، بجامعِ أنَّ كُلاًّ منهما يُهْلِكُ الواقعَ فيه، فالمهاوي تُهْلِكُ جسْمَه، وتُفَوِّتُه عاجلتَه، والباطلُ يُهلِكُ عَقْلَه، ويُفَوِّتُه آجلَتَه، والله أعْلَم.

ثم إنَّ الناظمَ أخَذَ في بيانِ الشكرِ لِما مَنَّ الله عليه به حيثُ جَعَلَه من الفريقِ الأوّل، وهم أهلُ الصِّدْق، فقال:

أحْمَـدُه على الهُـدى مَع نِعَمِه وأسْتمِدُّ شُكْرَه مِـنْ كَرَمه

قد تقدَّمَ مَعنى الحمدِ والشكر لُغةً واصْطلاحاً، والبحثُ هاهُنا عن كَونِ الجملة في «الحمْد» مُضارعيّةً، وكوَنِها فيما تقدَّمَ اسميَّةً، فنقولُ: إنَّما جِئنا بنَوعَي الجملةِ لنُحْرِزَ فائِدتَيْهِما، فإنَّ الجُملةَ الاسميَّةَ إنما تَفيدُ الثبوتَ والدَّوامَ، والجملةَ المُضارعيَّةَ تفيدُ التجدُّدَ والحدوثَ، فيكون في الجَمْع بين الجُملتَيْنِ جَمْعٌ بين الفائِدَتْين، وفيه التأسِّي بحديثِ: «الحمْدُ لله أحْمَدُه»(١).

(١) هو جزء من حديثٍ بلفظ: «إنَّ الحمدَ لله نَحمدُه» أخرجه مسلم (٨٦٨) (٤٦)، والنسائي في «السُّنَن» (٦:‏٨٩)، وغيرهما من حديث ابن عباس، وصححه ابن حِبّان (٦٥٦٨)، وفيه تمامُ تخريجه.

و«الهُدى» يُطْلَقُ ويرادُ به: التوحيدُ والتقديسُ، ويُطلَقُ على ما لا يُعْرَفُ إلا مِن لسانِ الأنبياءِ مِنْ فِعْلٍ وتَرْكٍ[١].

و«النِّعَم» (بِكَسْرِ النُّون): جَمْعُ نِعْمةٍ، وهي الحالةُ التي يَسْتَلِذُّ بها الإنسانُ، وهي: إما دُنْيَويَّةٌ أوْ أُخْرَويَّةٌ، والأُولى: إمّا وَهْبيَّةٌ أوْ كَسْبيّةٌ، والوَهْبيَّةُ: إمّا رُوحانيةٌ كنَفْخ الرُّوح وما يَتْبعُه، أو جسْمانيّةٌ كتَخليقِ البَدَنِ وما يتبعَهُ، والكَسْبيَّةُ: إما تَخْلِيَةٌ أو تَحْلِيةٌ، وأمَّا الأُخرَويَّةُ فهي مَغْفرةُ ما فرَطَ منه، وإثابتُه في مَقعدِ صِدْق.

ومعنى «أَسْتَمِد»، أيْ: أستزيدُ، أيْ: أطلبُ زيادةَ شُكْرِهِ تعالى مِن كَرَمِه.

و«الكَرَمُ»: إفادةُ ما يَنْبغي لا لِغرضٍ[٢]؛ فمَنْ يَهَبُ المالَ لِغَرضٍ[٣] جَلْباً للنفع، أو خَلاصاً عن الذمِّ، فليس بكريمٍ. والمعنى: أَحْمَدُ الله سبحانَه وتعالى على حُصول الهُدى لي مع تِلكَ النِّعَم التي صَدَرتْ مِنه إليَّ، وأطْلُبُ منه زيادةَ شُكرِه، أيْ: أرغَبُ إليه أن يُيَسِّر لي الأسْبابَ التي تُعينُني على أنْ أشكُرَه على حُصولِ ذلك الهُدى، وتلكَ النِّعَمِ شُكراً كثيراً.

واعْلَمْ أنَّ المُصنِّفَ حَمِدَ الله تعالى هاهُنا على حُصول نِعَم له هي غيرُ النعمة التي حَمِدَهُ عليها في أوّل الكلام، فيكونُ قد أدّى بذلك فَرْضَيْن، حيث أحْدَثَ لكلِّ نِعْمةٍ حَمْداً، وهُنا أبْحاثٌ:

أحَدُها: أنَّ الهُدى، وإنْ كان من جُمْلةِ النِّعَم، فهو أخَصُّ مِنها رُتْبةً، وأعْلاها دَرَجةً، فكيفَ قال: «مع نِعَمِه»، والظاهرُ أنَّ ما بَعْدَ «مع» هو أشْرَفُ مِمّا قَبْلَها؛ فإنَّك تقولُ: الوزيرُ مع السُّلطانِ، ولا تعكسُ إلاّ لعارض، فما وَجْهُ كلامِه؟

---

(١) انظر «الكُليّات»: (٩٥٥) للكفويّ.

(٢) انظر «التعريفات»: (١٩٣) للشريفِ الجُرجاني.

(٣) في «التعريفات»: لِعوَض. وكلاهما جَيّدٌ مُتَّجه.

والجوابُ عنه: أنَّه لما كان الهُدى مِن جِنْسِ النِّعَم، وكانت النِّعمُ أعَمَّ مِنه، وأرادَ أن يَخُصَّ الهُدى بالذِّكْرِ مِن بينِ سائِرِ أفرادِ النِّعَم، ولم يَتَيَسَّر له العطفُ، أضَافَ «مع» إلى النِّعم، وجعل النِّعَمَ في حُكْمِ المُقَدَّم، والهُدى في حُكْمِ المُؤَخَّر وإنْ تَقَدَّم فيكون ذلك كمن عَطَفَ خاصّاً على عامٍّ فلا يَسْتَلزِمُ أشْرَفِيَّةَ النِّعَم على الهُدى.

وثانيها: لِمَ عَبَّرَ عن قوله: وأشكَرُه، بقوله: «واستمدُّ شُكْرَه»؟

وجَوابُه: أنَّ قَوْلَه: «وأستمدُّ شُكْرَه من كَرَمِه» أبلغ من قوله: وأشكُرُه، لِما فيه من طلب زيادةِ أسباب الشكر منه تعالى، فكأنَّه نبَّه بذلك على عِظَم هذه النِّعَمِ وكَثْرتها، وعَجْزِ نَفْسِه عن القيام بشُكْرِ بعضِها، فكيف بشُكْرِ جُملتِها؟

وفيه أيضاً تنبيهٌ على أنّ أفعالَ العبدِ كُلَّها خَلْقُ الله تعالى.

وثالثُها: ما وَجهُ المناسبةِ بين قَوْله: «وأسْتَمِدُّ شُكْرَه» وبين قَوْلِه: «مِن كَرَمِه»؟

وجوابه: أنَّ وَجْه المناسبةِ في ذلك ظاهِر، وهو أنَّ الكرَم صِفةٌ منها تُسْتَفادُ المنافعُ، وزيادةُ الشُّكرِ مِن أكْبرِ المنافِع، فناسَبَ أن تُضافَ إلى الكَرَم.

ثم إنَّه لمّا فَرغَ مِنَ الثناءِ على الله تعالى بما هُو أهْلٌ له على تِلك النِّعَم التي بَيَّنها، أخَذَ يُؤَدِّي ما أُمِرَ به في حقِّ نَبيِّه عليه الصلاةُ والسلام، فقال:

مصَلِّياً على الرَّسولِ أحْمَدا   أزْكى صلاةٍ وسَلامٍ أبَدا

«مُصلِّيا»: حالٌ من فاعل «أحْمَد» أي: ومُسَلِّماً، لكنْ حَذَفَ المعطوفَ بقَرينة قَوْله: «أزْكى صلاةٍ وسَلام»، ففي البيتِ اكتفاءٌ على حَدِّ قَوْله تعالى: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ (النحل: ٨١) أي: والبَرْد[1].

(١) الاكتفاءُ من أنواعِ الحذف، وقد عرَّفه الإمام السيوطيُّ بقوله: هو أن يقتضي المقامُ ذِكْرَ شيئين بينهما=

و«**الصلاة**»: إنْ نُسِبَتْ إلى الله تعالى، فهي رحمةٌ مَقْرونةٌ بتعظيمٍ، وإن نُسِبَتْ إلى الملائكة، فهي الاستغفار⁽¹⁾، وإن نُسِبَتْ إلى المُكَلَّفين مِن سائِر الخَلْقِ، فهي الدُّعاءُ، وهي شِعارُ الأنبياءِ؛ فلا تُقال لغيرِهم إلاّ على سبيلِ التَبَعيَّة، وقيل: يُدعى بها لغيرِهم على سَبيل الاستقلال أيضاً، وقيلَ بالكراهية لغِيرهم إلاّ على جهة التبعِيَّة، وهي الأوْجَهُ عِنْدي[2]، لأنَّ التحريمَ مُحتاجٌ إلى دليلٍ، ولا دليلَ على ذلك، فَبقيتِ الإجازةُ، لكنْ لمّا أمَرَ سُبحانه وتعالى أن يُصَلَّى على نَبيِّه، أخَذْنا مِنْ هذا الأمرِ أنَّ في الصلاةِ تَعْظيماً ينبغي أن لا يُشَارَكَ فيه نبيُّه إلا على جهةِ التّبعيَّة له، فأخَذْنا من ذلك الكراهية[3].

= تلازمٌ وارتباطٌ، فيُكتفى بأحدهما عن الآخر لنُكتةٍ، ويختصُّ غالباً بالارتباط العطفيّ كقوله: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ﴾ (النحل: ٨١) أي: والبَرْدَ، وخصَّص الحرَّ بالذكرِ لأن الخطابَ للعرب، وبلادُهم حارة والوقايةُ عندهم من الحرّ أهمُّ؛ لأنه أشَدُّ عندهم من البرد. انتهى من «الإتقان»: (٣: ١٨١).

(١) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ (الأحزاب: ٤٣): الصلاةُ من الله: ثناؤه على العبد عند الملائكة، حكاهُ البخاري عن أبي العالية، ... وقال غيره: الصلاةُ من الله: الرحمة، ورُدَّ بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٌ﴾ (البقرة: ١٥٧) وقد يقال: لا منافاة بين القولين. وأما الصلاةُ من الملائكة، فبمعنى الدعاءِ للناسِ والاستغفار. انظر «تفسير القرآن العظيم»: (٦: ٤٣٦) لابن كثير.

(٢) انظر «معارج الآمال على مدارج الكمال»: (١: ٦٥) للإمام السالمي.

(٣) ويشهد لذلك ما أخرجه القاضي إسماعيل في «فضل الصلاة على النبيِّ ﷺ» (٧٥)، والبيهقيُّ في «شعب الإيمان»: (١٥٨٥) بإسنادٍ حسن عن ابن عباس، قال ـ واللفظ للقاضي إسماعيل ـ : لا تُصلُّوا صلاةً على أحدٍ إلاّ على النبيِّ ﷺ، ولكن يُدعى للمسلمين والمسلمات بالاستغفار. ونقل البيهقي عن سفيان الثوري أنه قال: يكرهُ الصلاةُ على غيرِ النبيِّ ﷺ. قال البيهقي في «الشعب»: (٢: ٢١٩): إنَّما أرادَ ـ والله أعلم ـ إنْ كان ذلك على وجه التعظيم والتكريم عند ذكره، وإنما ذلك للنبيِّ ؟ خاصَّةً، فإذا كان ذلك على وجه الدعاءِ والتبريك فإنَّ ذلك جائزٌ لغيرِه، ورَوينا عن ابن أبي أوفى أن أباه أتى رسولَ الله ﷺ بصدقته، فقال: «اللهم صلِّ على آل أبي أوْفى» أخرجه البخاري (٦٣٣٢) ومسلم (١٠٧٨) قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم»: (٤: ١٩٨): قال أصحابنا: لا يُصلَّى على غير الأنبياء إلا تبعاً، لأن الصلاةَ في لسان السلف مخصوصة بالأنبياء صلاةُ الله وسلامه عليهم ... واختلف أصحابنا في النهي عن ذلك: هل هو نهيُ تنزيهٍ أم مُحَرَّمٌ أم مجردُ أدبٍ؟ على ثلاثة أوجه: الأصح الأشهر أنه مكروه كراهة تنزيه، انتهى كلامه. وانظر بسط هذه المسألة في «الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ»: (٢: ٨٣) للقاضي عياض، و«القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع»: (١٣٤) للحافظ السخاوي.

وأيضاً، فلو كانت الصلاةُ غيرَ جائزةٍ لغيرِ الأَنبياء على جهة الاستقلال، لَما جازَتْ لغيرهم على جهة التبعيةِ، وجوازُها على جهةِ التبعيةِ ثابتٌ بالسُّنَّةِ والإجماع(١)، فلا وَجْهَ لإنكاره فثَبَتَ المُدَّعى.

وأَيضاً المُلازمةُ بين جَوازها لغيرِ الأنبياء على جهة التبعيّةِ وبين جوازها لهم على جهةِ الاستقلالِ هي أنَّه لو كانت الصلاةُ من خُصوصيَّات الأنبياءِ، لَما صَحَّ أنْ يُشْرَك معهم فيها غيرُهم، فلما أُشْرِكَ فيها غيرُهم بالسنَّة والإجماع، علِمْنا أنها جائزةٌ لغيرِهم مُطلقاً، لكنْ كرهْنا استقلالَ الغيرِ بها لما تقدّم.

والصحيحُ الذي لا مِرْيةَ فيه: أنَّه ﷺ ينتفعُ بالدعاءِ له، والصلاةِ عليه لقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤) ولحديثِ مُسْلم: أنه كان ﷺ يقولُ في دُعائه: «واجعل الحياةَ زيادة لي في كلِّ خَيْر»(٢)فلا عبْرَةَ بقولِ من قال: إنَّه لا ينتفعُ بذلك، لأنَّه قد بلَغَ حَدَّ الكمالِ، ومُلاحَظَةُ الانتفاعِ له تُؤْذِنُ بنُقْصانِ كمالِه، ونحنُ نقول: إنَّ كمالَ غيرِه تعالى قابلٌ للزيادة، وطَلَبُ الزيادة لذلك الكمال لا يُفيدُ نُقصانَه، وإنَّما يُفيدُ طلبَ انضمامِ كمال إلى كمال، فلم يَزَلْ كمالُه ﷺ يترقّى إلى غايةٍ لا يعلمُها إلا الله(٣).

---

(١) فمن ذلك قوله ﷺ: «قولوا: اللَّهم صلِّ على محمدٍ وعلى آلِ محمّد» الحديث أخرجه البخاري (٦٣٥٧)، ومسلم (٤٠٦) (٦٧) من حديث كعب بن عجرة، وصححه ابن حبان (٩١٢) وفيه تمام تخريجه.

(٢) هو جزء من حديث أخرجه مسلم (٢٧٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) للإمام العزِّ بن عبدالسلام مَنْزعٌ آخرُ في المسألة حيث قال: ليس الصلاةُ على رسول الله ﷺ بشفاعةٍ منّا له، فإنَّ مِثْلَنا لا يَشْفَعُ لمِثْلِه؛ ولكنَّ الله سبحانه أمَرَنا بمكافأة من أنعم علينا، وأحسَن إلينا، فإن عَجَزْنا عن مكافأته دَعوْنا له أن يكافئِه عنّا، ولمّا عَجَزْنا عن مكافأةِ سيِّد الأوَّلين والآخرين، أمرَنا ربُّ العالمين أن نرغبَ إليه أن يُصَلِّي عليه، لتكون صلاتُه عليه مكافأة بإحسانِه إلينا، وأفضاله علينا؛ إذ لا إحسانَ أفضَلُ من إحسانه ﷺ وعلى آلِه وإخوانه. انتهى كلامه من كتابه النافع «شجرة المعارف=

«**والسلام**»: التحيةُ الإسلاميةُ، ويُطْلَقُ على تجرُّد النفسِ مِن مِحَنِ الدارَيْن، وقَرَنَ المُصنِّفُ بين الصلاةِ والسلام ليتمثلَ الأمرَيْن، لا خرُوجاً من الكراهِية التي صَرَّح بها المتأخِّرون في إفرادِ أحدِهما عن الآخَر حتّى إنَّ بعضَهم استظهَرَ حُرْمَةَ إفرادِ أحدِهما عنِ الآخرِ، والذي يَظْهَرُ لي أنَّه لا تحريمَ ولا كراهيةَ، وعَطْفُ التسليم على الصلاة في الآية لا يقتضي وجوبَ اقترانِهما، ولا كراهية إفرَاد أحَدِهما عن الآخر، وإنَّما يقتضي ثُبوتَ الأمْرِ بكِلا النوعَيْن، فالصلاةُ مأمورٌ بها، والتسليمُ مأمورٌ به، وعَطْفُ الأمْرِ على الأمْرِ لا يَسْتَلزِمُ اقترانَ فِعْلِهما في الامتثالِ، فالمصلِّي بلا تَسْليمٍ مُمْتَثِلٌ للأمرِ بالصلاة، والمُسَلِّم بلا صلاةٍ مُمتَثِلٌ للأمرِ بالتَّسْليم، والتراخِي بين الامتثالَيْن جائزٌ، فظهرَ ما قَرَّرْناه، والله أعلم[1].

و«**الرسول**»: إنسانٌ أُوحِيَ إليه بشَرْع وأُمِرَ بتَبْلِيغه، ويُسمى نَبيّاً أيضاً، فإنْ لم يُؤْمَرْ بتبليغِه فهو نبيّ فقط، فكلُّ رسول نبيٌّ، ولا عَكْسَ[2].

واختارَ التعبيرَ بالرسولِ على التعبير بالنبيِّ، لِما في الرسول من الخصوصيةِ التي لم تكُنْ في النبيّ، فالرسولُ أفضَلُ من النبيِّ اتفاقاً[3]، وعبَّرَ في غيرِ هذا

= والأحوال»: (١٤٦). وهذا الذي قاله ابن عبدالسلام قد مشى عليه الإمام السالمي في «معارج الآمال»: (١: ٦٣). وانظر «فتاوى الحافظ العَلائي» ورقة (٧٨: أ) حيثُ تعرَّض لهذه المسألة بعينها، واختار ما ذهب إليه الإمامُ السالميُّ من انتفاع النبي ﷺ بالصلاةِ والسلام عليه.

(١) وهو قولُ الإمام الحافظ ابن حجر فيما نقله عنه الحافظ السخاوي في «القول البديع»: (١٤٧) حيث قال بعد أن ذكرَ المسألة: على أن شيخنا ـ يعني ابن حجر ـ توقَّف في إطلاق لفظِ الكراهةِ، فقال: وفيه نظر، نعم، يُكْرَهُ أن يفردَ الصلاةَ ولا يُسَلمَ أصلاً، أما لو صلى في وقتٍ، وسلَّم في وقتٍ آخَرَ، فإنه يكون مُمْتَثِلاً. انتهى.

(٢) عقد القاضي عياض فصلًا نفيساً للفرق بين النبوَّة والرسالة في كتابه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»: (١: ٢٢١)، جَوَّد فيه القولَ، وانظر «القول البديع»: (٩٢) للحافظ السخاوي حيث ذكر أقوال أهل العلم في هذه المسألة.

(٣) في هذه المسألة خلاف منصوب بين العلماء، انظر «القواعد الكبرى» (٢: ٣٨٦) للعز بن عبدالسلام والقول البديع»: (٩٤) للحافظ السخاوي.

الكتاب بالنبيِّ لكَثْرةِ استعمالِه، وللإشارة بأنه يستحقُّ الصلاةَ والسلامَ بصفةِ النبوّة كما يستحقُّها بصفةِ الرسالة.

و«أحمدا»: عَطْفُ بَيان للرسول، أو بَدَلٌ منه، وهو عَلَمٌ على خاتَم النبيِّين وسيِّدِ المرسلين لقوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ (الصف: ٦)، ويُسَمَّى مُحمداً أيضاً لقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩)، وبه اشتُهِرَ في أهْل الأَرض، واشتُهِرَ في أهْل السماءِ باسمِ أحمدَ، فهو ﷺ أحدُ الأربعةِ الذين لهم اسمان، والثاني: إدريسُ، ويُسَمَّى أخْنوخ[1]، والثالثُ: يعقوبُ ويُسَمَّى إسرائيل[2]، ومعناه صَفِيُّ الله، والرابعُ: عيسى، ويُسَمَّى المسيحُ على نبيِّنا وعليهم الصلاةُ والسلام.

وإنَّما سُمِيَ بمُحمَّدٍ، لكثرةِ حَمْدِ الناس له، لكَثْرةِ خِصالهِ المحمودة، كما رُويَ في السِّيَر: أنَّه قيلَ لجدِّه عَبْدِالمُطَّلبِ وقد سماهُ في سابع ولادتِه مُحمّداً: لِمَ سَمَّيْتَ ابنك محمّداً وليس من أسماءِ آبائِك ولا قَوْمِك؟ قال: رَجَـوْتُ أن يُحْمَدَ في السماءِ والأرض[3] وقد حقَّق الله رجاءَهُ كما سبقَ في عِلْمِه.

وإنَّما آثَرَ التعبيرَ باسم أحْمَدَ مع ما ذُكِرَ في اسم مُحمّدٍ، تنبيهاً على أن الاعتناءَ بما اعتنى به أهلُ السماءِ أهمُّ.

قوله: «أزكى صلاةٍ وسَلام» أيْ: صلاةً وسَلاماً زَكِيَّيْن، «فأزكى» اسمُ فاعلٍ، وهو صِفةٌ للصلاةِ، ففِيه إضافةُ الصفةِ إلى مَوْصوفِها. وانتصبَ «أزكى» على النيابة عن المصدر، ومعنى كَوْن الصلاةِ والسلام زكِيَين، كونُهما كثيرَيْن؛ إذ الزكاةُ لغةً: النموُّ والزيادة. و«أبداً» ظَرفٌ لِما يُسْتَقبلُ من الزمان، والمرادُ به الدوام.

(١) انظر «البداية والنهاية»: (١: ٩٩) لابن كثير حيث ذكر أن اسم إدريس عليه السلام هو أخنوخ.

(٢) انظر المصدر السابق: (١: ١٩٤).

(٣) نقله السيوطي في «الخصائص الكبرى»: (١: ٧٨) من طريق ابن عساكر عن ابن عباس رضي الله عنهما. وانظر «عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسِّير»: (١: ٣٩-٤٠) لابن سيِّد الناس.

وآلهِ وصَحْبِهِ ما استخرَجَا فِكْرٌ من الدليلِ حُكْماً أبْلَجا

آلُ الرجل: عَشيرتُه: وآلُه ﷺ في مقام الدُّعاء: كلُّ مُؤْمِنٍ، وفي مقامِ تحريمِ الصدقة: مُؤْمِنو بني هاشم وبَني المُطَّلِب[١].

و«الصَّحْبُ»: اسمُ جَمْعٍ لصاحب، كرَكْب وراكِب، والصاحبُ بمعنى الصحابي: هو من لقيَ النبيَّ بعدَ البعْثَةِ مُؤْمِناً به، وقيل: مَنْ أطالَ الصُّحْبَةَ، وقيلَ: معَ الروايةِ عنه، فمن لَقِيَه ﷺ قَبْلَ البعْثَةِ أو لَقِيَه بعدَها غيرَ مُؤْمنٍ به، فليس بصحابيٍّ اتّفاقاً، والخلاف فيمَنْ لقِيَه بعد البِعثةِ وهو مؤمنٌ به إذا لم تطُلْ صُحْبَتُه، أو طالَت ولم يَرْوِ[٢].

وقوله: «ما استخرجا»... إلخ: تأكيدٌ للصلاةِ والسَّلامِ بما يُناسبُ المقامَ. والاستخراجُ: هو الاستِنباطُ.

و«الفِكْر»: حركةُ النَّفْس في المَعْقولاتِ. وعَرَّفَه بعضُهم بأنَّه ترتيبُ أمورٍ مَعلومةٍ للتأدِّي إلى مجهولٍ.

و«الدليل» لغةً: المُرْشد. ويُطْلَقُ على العَلامةِ التي يُتَوَصَّلُ بها إلى الشيءِ. وفي الاصطلاح: هو كلُّ ما يُعْرَفُ به المدلولُ. حِسَّياً كان أو

(١) لتمام الفائدة انظر معارج الآمال: (١٦: ٢١٤) للإمام السالمي.

(٢) قد أفرد الإمام الحافظ أبو سعيد العَلائي الشافعيُّ (٧٦١هـ) هذه المسألةَ بالتصنيف، وكتابُه: «تحقيقُ مُنيف الرتبة لمن ثبت له شريفُ الصحبة» من أحسن ما صُنِّفَ في بابه. وقد استقصى ستَّةَ أقوالِ العلماءِ فيما يثبتُ به اسم الصحبة، وقدَّم منها ما عليه جمهورُ أهل الحديث ـ وهو الذي قدَّمه الإمام السالميُّ ـ : أنَّ كُلَّ مُسلم رأى النبيَّ ﷺ ولو لحظةً، وعَقَلَ عنه شيئاً، فهو صحابيّ، سواءُ كان ذلك قليلاً أو كثيراً. وهذا ما حكاه القاضي عياض وغيره عن أحمد بن حنبل، وهو مذهبُ الإمام البخاريّ، وعليه تَرجَمَ في «صحيحه» فقال: «باب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، ومن صحبَ النبيّ أو رآه من المسلمين، فهو من أصحابه» وهو الذي رجَّحه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (٧: ٦). وانظر تمامَ هذا البحث وتحرير هذا المقام في «تحقيق منيف الرتبة»: (٣٣ ـ ٤٠) للحافظ العلائي، وللإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني كلامٌ نفيسٌ في هذا الباب صَدَّر به «الإصابة في تمييز الصحابة» (١: ٦).

شرعيّاً، قَطعِيّاً كان أو غير قَطْعِيّ، حتى سُمِّيَ الحِسُّ والعَقْلُ والنصُّ والقِياسُ وخَبَرُ الواحدِ وظواهرُ النُّصوص كلُّها أدِلَّة(١). والدليلُ المُرجِّحُ، إنْ كانَ قَطْعياً كان تفسيراً، وإنْ كان ظَنّياً كان تأويلاً(٢).

و«**الحُكْم**» **في اللغة**: المنعُ، والإتقانُ، والفَصْلُ. وفي العُرْفِ: إسنادُ أمْرٍ إلى آخَرَ إيجاباً أو سَلْباً، وإدراكُ وُقوع النّسبة أَوْ لا وقُوعها، وهو الحُكْمُ المنطقيُّ، وفي اصطلاح أصحابِ الأصول: أثَرُ خِطابِ الله المتعلِّق بأفعالِ العبادِ بالاقتِضاء، والتخيير، أو الوَضْعِ(٣).

---

(١) قد سلك الإمام السالميُّ طريقة الفقهاء في تعريف الدليل، فدخل فيه ما يفيد القطع والظنَّ، أما المتكلِّمون فإنَّ الدليل عندهم هو الذي يمكن أن يُتَوصَّل بصحيح النظر فيه على العلم، وأما ما يُتَوصَّل بصحيح النظر فيه إلى الظنّ، فهو الأمارة، انظر «المحصول»: (١: ٨٨) للفخر الرازي، و«التقريب والإرشاد»: (١: ٢٠٢) للباقلاني. ومذهبُ الفقهاء هو الأشْبَهُ بالصواب والأوْلى بالتقديم، واحتجَّ له أبو يعلى الفرّاء من الحنابلة، وتابعه عليه الكَلوذانيُّ، بأنَّ أهل العربية لا يفرقون بين الذي يوجبُ العلمَ وبين الذي يغلب عليه الظنُّ، لأنهم سَمُّوا كلَّ واحدٍ منهما دليلاً، ولأنَّ اعتقاد مُوجَبِهما والعملَ بهما واجبٌ، فلا فرقَ بينهما، ولأنه مرشدٌ إلى المطلوب، فوجب أن يكون دليلاً كالموجب للعلم. انظر «العُدَّة في أصول الفقه»: (١: ٥٥) لأبي يعلى الفرّاء، و«اللُّمع»: (٣٢-٣٣) لأبي إسحاق الشيرازي، و«التمهيد في أصول الفقه»: (١: ٦١) لأبي الخطاب الكلوذاني، و«إحكام الفصول»: (١٧١) للباجي. قلتُ: قد فسَّر العلامة محمد الطاهر بن عاشور سبب هذه المسألة في طالعةِ كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»: (١٠٨-١١١)، وذكر أنَّ سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحَيْرةُ بين ما ألِفوه من أدِلَّةِ الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جَعْل أصول الفقه قَطْعِيَّةً كأصول الدين السمعية.

(٢) ومَثَّل له الشريف الجُرجاني بقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ (الأنعام: ٩٥) فإن أراد به إخراج الطير من البيضة، كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمنِ من الكافِر أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً. انظر «التعريفات»: (٥٢).

(٣) انظر: «منهاج الأصول في معرفة علم الأصول»: (٢٠) للإمام البيضاويّ، و«البحر المحيط في أصول الفقه»: (١: ٩١) للبدر الزركشيّ.
والمرادُ بالاقتضاء الطلبُ، فيشملُ طلبَ الفعل إيجاباً أو نَدْباً، وطلبَ التركِ تحريماً أو كراهة، والمرادُ بالتخيير الإباحة. أفاده التقيُّ السُّبكيُّ في «الإبهاج في شرح المنهاج»: (١: ٤٤).
أمَّا خطابُ الوضع، فهو الخطابُ بنَصْبِ الأسباب كالزوال ورؤية الهلال، ونَصْب الشروط كالحول=

«وأبْلَجَا»: اسمُ فاعلٍ من بَلَجَ كَتَعِب[١]، ومعناه: الواضحُ، مأخوذٌ من بَلِج الصبحُ، إذا أسْفَر، والله أعلم.

وبَعدُ فالعِلْــمُ بفَــنِّ الفِقْــهِ مُنْدَرِجٌ تحتَ أصــولِ الفِقهِ

«وبعد»: «الواو» إما عاطفة، والمعطوفُ حينئذ قصَّة على قصة، وإمَّا نائبةٌ عن «أَمَّا»، و«أمَّا» بمَعْنى (مَهْما يكُنْ من شيءٍ) عند سيبوَيه[٢]، والمعنى: مَهْما يكُنْ مِن شيءٍ بعدَ حَمْدِ الله والثناءِ عليه، والصلاةِ والسلامِ على رسوله، فهُو كَذا وكَذا.

و«بَعْد»: نَقِيضُ «قَبْلُ»، وهي ظرفُ زمانٍ كثيراً، ومكانٍ قليلاً[٣]، وقَد يُؤْتى بها و«الواو» التي قَبْلَها، أو مع «أمَّا» للانتقال مِن أسْلوبٍ إلى أسْلوبٍ آخَرَ؛ أيْ مِن غَرَضٍ إلى آخَرَ، فلا تَقَعُ بَيْنَ كلامَيْن مُتَّحِدَيْن، ولا أوَّلَ الكلامِ ولا آخِرَه[٤].

= في الزكاة، والطهارة في الصلاة، ونَصْب الموانع كالحيضِ مانعٌ من الصلاة، والقتل مانعٌ من الميراث... كما نُقَدِّرُ رَفْعَ الإباحة بالرّد بالعَيْبِ بعد ثبوتها قبل الردِّ. أفاده القرافيُّ في «الفروق»: (١: ٣٦١)، وانظر: «الموافقات» (١: ٧٦، ١٣٥) للإمام الشاطبي، ففيه تفريقٌ دقيق بين خطاب التكاليف وخطاب الوضع.

(١) لأن «فَعِل» بَكسر العين غير مُتَعَدٍّ، فاسمُ الفاعلِ منه يكون على «فَعِل» أو «أفْعَل» نحو قولك: «عَمِيَ فهو عَمٍ» و«عَشِيَ فهو أعشى» انظر: «الجُمَل في النحو»: (٣٠٠) لأبي القاسم الزجّاجيّ.

(٢) إمام النحاة أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنْبَر. أخذ النحو عن الخليل بن أحمد، وصنَّف «الكتاب» الذي ليس لأحدٍ مِثْلُه، وشحنه بالنقل عن الخليل وغيره من أئمة النحو واللغة، مات سنة ١٨٠هـ في أرجح الأقوال. له ترجمة في «طبقات النحويين واللغويين»: (٣٨) للزُبيدي، و«إنباه الرواة على أنباه النحاة» (٢: ٣٤٦) للقِفْطي. وعبارة سيبوَيه في «الكتاب»: (٤: ٢٣٥): وأمَّا «أمَّا» ففيها معنى الجزاء، كأنه يقول: عبدُ الله مهما يكن من أمرِه فمنطلق، ألا ترى الفاء لازمةً لها أبداً. وانظر: «مغني اللبيب»: (٨٠) لابن هشام ففيه مزيدُ إيضاحٍ وبيان.

(٣) فإن أضيفت إلى اسم عَيْن، كانت ظرف زمان، وإن أضيفت إلى اسم معنى، فظرفُ مكانٍ. أفاده الكفوي في «الكليات»: (٢٣٥).

(٤) قد ذكر عبدالقادر البغدادي أنها تأتي ابتداءً، وفسَّره بقوله: كأنَّها عَقِبَ الفِكرِ والرَّوِيَّة. انظر: «خزانة الأدب»: (١٠: ٣٧٠).

ويُستَحَبُّ الإتيانُ بها عندَ الانْتِقال، لِما رُوِيَ عنه ﷺ أنه كان يقولُ في خُطَبِهِ ومُكاتباتِه: «أمَّا بَعْدُ»، روى ذلك عنهﷺ جَمْعٌ كثيرٌ من الصحابة(٥).

وفي أوَّل من تكلَّم بـ «أمَّا بَعْدُ» أقوالٌ جَمَعَها بعضُهم، فقال:

جَرى الخُلْفُ؛ أمَّا بَعْدُ مَنْ كان بادِئاً ... بها خمسُ أقـوال، ودَاودُ أقْرَبُ
وكانَت له فصْلَ الخِطاب، وبَعْدَه ... فقُسٌّ(٦) فسَحُبانٌ(٧) فكَعبٌ(٨) فَيعرُبُ(٩)

---

(٥) فمن ذلك حديثُ عائشة رضي الله عنها في شأن اجتماع الصحابة لصلاةِ الليل في رمضان. وأنَّ رسولَ الله ﷺ قال لهم بعد أن لم يخرج إليهم: «أمَّا بعدُ، فإنَّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكم الليلة، ولكني خشيتُ أن تفرض عليكم صلاةُ الليل، فتعجزوا عنها» أخرجه مسلم (٧٦١) (١٧٨) واللفظ له، وهو في «صحيح البخاري»: (٢٠١٢)، وصحَّحه ابن حبَّان (١٤١) وفيه تمام تخريجه.
ومنها حديث جابر بن عبدالله وفيه: «أما بعْدُ، فإنَّ خيرَ الحديث كتاب الله، وخير الهَدْي هَديُ محمد...» الحديث. أخرجه مسلم (٨٦٧)، وابن ماجه (٤٥)، وصححه ابن حبان (١٠) واللفظ له، وفيه تمام تخريجه.
ومنها حديث المِسْوَر بن مَخْرَمةَ، وفيه: «أمَّا بَعْدُ، فإني أنكحتُ أبا العاص ابنتي، فحدَّثني، فصدَقني، وإنَّما فاطمةُ بَضْعَةٌ مني، وإنه والله لا تجتمع عند رجل مسلم بنت رسول الله ﷺ، وبنت عدوّ الله» أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (١٨٩١٢)، والبخاري (٣٧٢٩)، ومسلم (٢٤٤٩) (٩٦) وصححه ابن حبان (٦٩٥٧) واللفظ له، وتمامُ تخريجه في «المسند». والأحاديثُ في هذا كثيرةٌ منها عن زيد بن أرقم، ومعاوية بن أبي سفيان، وأبي بكرة، وعدي بن حاتم، وابن مسعود وغيرهم، وعلى هذا الباب ترجم البخاريُّ في «صحيحه» من كتاب الجمعة فقال: «باب من قال في الخطبة بعد الثناء: أمَّا بَعْدُ».
(٦) يعني قُسَّ بن ساعدة الإيادي، من خطباءِ العرب في جاهليتها، وقد ذكر ابن الجوزي من خبره في «المُنتظم»: (٢: ٢٩٨).
(٧) هو سَحبانُ بن زُفَرَ بن إياس الوائلي، من خطّاب العرب المعدودين، قيل: إنه وفد على معاوية، فلذلك ذكره ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة»: (٣: ٢٥٠).
(٨) هو كعب بن لؤي، أوّل من جَمَعَ قُريشاً، وأوّل من خطب فيهم، انظر «المنتظم»: (٢: ٢٢٢)، وذكر عبدالقادر البغدادي في «خزانة الأدب»: (١٠: ٣٧٠): أنه كان يجمعهم يوم الجُمعةِ ويخطبُهم، وكان من قوله: «أمّا بعدُ، فعَظِّموا حَرَمكم وزيّنوه وكرِّموه، فإنه يخرج منه نبيٌّ كريم».
(٩) هو يعربُ بن قحطان، وهو أبو اليمن، انظر «المُنتظم»: (١: ٣٠٤).
قلتُ: قد قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٢: ٤٧٠): اختُلف في أوَّلِ مَن قالها، فقيل: داود عليه السلام، رواه الطبراني مرفوعاً من حديث أبي موسى الأشعريّ وفي إسناده ضعفٌ، وروى عبدَ=

وقولُه: «فالعِلمُ» أي: فأقولُ: إنَّ العِلْمَ إلخ، فالفاءُ لتَوَهُّمِ «أمَّا» إنْ قُلْنا: إنَّ «الواو» في«وبَعْد» عاطفةٌ، وجوابٌ لـ «أمَّا» إن قُلنا: إنَّ «الواو» نائبةٌ عنها. و«العِلْم»: إدراكُ الشيءِ على ما هو عليه[1]، ويُطْلَقُ على المَلَكَةِ، وهي الكَيْفيَّةُ الحاصِلةُ في النفس مِن مُمارسة القواعِد، ويُطْلَقُ على نَفْس القواعِد، وهو حقيقةٌ في الإدراك، ومجازٌ مَشْهورٌ في الآخَرَيْن، أو حقيقةٌ عُرْفيَّةٌ فِيهما.

و«**فَنُّ الفقه**»: هو النوعُ المَخْصوصُ مِن العلومِ، وسيأتي تعريفُه. وفي إضافةِ الفنِّ إلى الفِقْه إضافةُ المُسَمَّى إلى اسْمه، لأنَّ الفِقْهَ اسْمٌ للفَنِّ المَخْصوصِ بما سيأتي.

و«**مُنْدَرِجٌ**» **أيْ**: مُنْطَوٍ. و«أصولُ الفقه»: عَلَمٌ على هذا الفنِّ وسيأتي تعريفُه أيضاً. والمرادُ باندِراجِ الفقْهِ تحتَه: هو أنَّ مَعْرفةَ الفِقه متوقِّفةٌ على معرفةِ أصولِ الفِقْه، فلا يَتوصَّلُ أحدٌ إلى مَعْرفةِ الفِقه حتى يكونَ عارفاً بأُصولِ الفِقْه[2]، ولذا

= ابن حُمَيْد والطبراني عن الشعبيِ موقوفاً أنَّها فصلُ الخطاب الذي أعطيه داود وأخرجه سعيد بن منصور من طريق الشعبي فزاد فيه عن زياد بن سُمَيَّة. وقيل: أول من قالها يعقوبُ، رواه الدارقطني بسندٍ واهٍ في «غرائب مالك» وقيل: أولُ من قالها يَعْرُبُ بن قحطان، وقيل: كعب بن لؤي، أخرجه القاضي أبو أحمد الغسَّاني من طريق أبي بكر بن عبدالرحمن بسندٍ ضعيف. وقيل: سَحبان بن وائل، وقيل: قُسُّ بن ساعدة. والأوَّلُ أشْبَهُ، ويُجْمَعُ بينه وبين غيره بأنه بالنسبة إلى الأوَّليَّة المَحْضةِ، والبقية بالنسبة إلى العرب خاصةً، ثم يُجمعُ بينها بالنسبة إلى القبائل. انتهى، فترجَّح ما أوْمأ إليه الإمام السالميّ من كون نبي الله داود هو أوَّل من قالَها. وانظر «الزاهر في معاني كلمات الناس» (٢: ٣٤٩) لابن الأنباري، ففيه فصلٌ جَيِّدٌ في هذه المسألة.

(١) وعليه جمهورُ الأصوليين، وهو الذي رجَّحه السمعاني في «قواطع الأدلة» (١: ٢٢٣) والشيرازي في «اللُّمع»: (٢٩)، وخالفت المعتزلةُ عن ذلك، فذهبت إلى أنَّ العلمَ هو اعتقادُ الشيءِ على ما هو به من سكون النفس إليه، انظر «المعتمد في أصول الفقه» (١: ٥) لأبي الحسين البصريِّ، وهذا الذي قالته المعتزلة قد كرَّ عليه الإمامُ الجُوَيْنِيُّ بيدِ النقدِ والإبطالِ في كتابه «البرهان في أصول الفقه» (١: ٩٨).

(٢) وهو الذي يُومئُ إليه كلامُ الآمديِّ في «الإحكام في أصولِ الأحكام» (١: ٥)، وذهب الزركشيُّ إلى خلافه، فقال في «البحر المحيط» (١: ٢٣) اعلم أنَّ معرفة أصولِ الفقهِ تتوقَّفُ على معرفةِ الفقه، إذ يستحيلُ العِلْمُ بكونها أصولَ فِقْهٍ ما لم يُتصَوَّر الفقه، لأنَّ المضاف إلى معرفةِ إضافةً حقيقةً لا بُدَّ وأن يتعرَّف بها، ولا يمكن التعريفُ إلاّ على تقديرِ سَبْقِ معرفةِ المُضافِ إليه، ولأنَّ العلمَ بالمركَّبِ=

قالَ صاحبُ «الإيضاح»[1] رَحِمَه الله تعالى: مَن لم يتحكَّم على الأصولِ قَلَّما تتحصَّل عِنده الفُصول. وقال بعضُهم: إنَّما مَنَعهم مِن الوصُول تضييعُ الأصول، فلما بَطَلوا تَعَطَّلوا[2].

فإنْ قيل: إنَّ أصول الفِقْهِ إنَّما وُضِعَ في القرن الثالثِ، وهو زَمان تابِعي التابعين، فالصَّدْرُ الأوَّلُ من الصحابةِ والتابعين كانوا أفْقَه ممَّن بَعْدَهم، فأيْنَ ذلك التوقُّف؟

قُلْنا: إنَّ الذي وُضِعَ في القرنِ الثالثِ إنَّما هو اصطلاحاتُ الفنِّ وتقريرُ قواعِده، لا نَفْسُ الفَنِّ؛ فإنَّه كان مَعْلوماً للصحابةِ ومَنْ بَعْدَهم؛ فهم يُقَدِّمون الخاصَّ على العامِّ، ويَرُدُّون المُتَشابهَ إلى المُحْكَم، وهكذا، وهذه الكيْفيَّةُ هي نَفْسُ أصول الفِقْه، فانْدَفَع الإشكال[3].

نعم، وعلى طريقةِ الصدر الأوَّل مِن الصحابةِ والتابعين قد جَرى جُلُّ سَلَفِنا مِن أهْلِ عُمانَ، فتَراهُم يَحْكُمون بالخاصِّ في موضع الخُصوص، وبالعامِّ في مَوْضِع العُموم، وبالمُطْلقِ في موضِع الإطلاق، وبالمُقَيَّد في مَوْضِع التقييد، وهكذا مِن غيرِ أنْ يذكُروا نَفْسَ العِبارات التي اصطلحَ عليها أهْلُ الفنِّ، وربُما

= يتوقَّفُ على العلم بمُفرداته ضرورةً. انتهى كلامُه، وهوَ الذي مشى عليه أبو يعلى الفرَّاء في «العُدَّة» (١: ١٩).

(١) هو الإمام الفقيه أبو ساكن عامر بن علي بن عامر الشمَّاخي (ت ٧٩٢هـ) مُجدِّدُ المذهب، وأحدُ أكبر مشايخ الإباضية، تفقَّه بالعلاَّمة أبي موسى عيسى بن عيسى الطرميسي، وتخرَّج في مدرسته، وكان ملازماً لأبي عزيز بن إبراهيم، وكانت ولادتُه ونشأتُه في يَفْرَن في جبل نفُوسة من بلاد (ليبيا). كان إماماً واسع الاطلاع، متحرّر الفكر مواظباً على العبادة والإقراء، وكتابُه «الإيضاح» من أشهر كتبه. وهو مطبوع. انظر ترجمته في «سِيَر الشماخي» (٢: ١٩٨)، و«معجم أعلام الإباضيّة» (٢: ٢٤).

(٢) انظر «الإيضاح» (١: ٤) للشمّاخي.

(٣) انظر «جامع بيان العلم وفَضْلِه» (٢: ٨٤٤) لابن عبدالبَرّ حيث ذكر طرفاً صالحاً من استثمار الصحابة لأصول الفقه في الحكم على النوازل من غيرِ استعمالِ لاصطلاحاتِ الفَنّ التي ظهرت على أيدي المتأخرين.

ذكرَها بعضُهم كابنِ بَرَكة[١]، لكِنْ لمّا كان ذلك الذكاءُ القويُّ والفِطْنَةُ الواقِدةُ اللَّذانِ توصَّلوا بهما إلى وَضْعِ الأشْياءِ في مواضِعها مَعْدُومَيْن في أهْلِ زمانِنا، تعذَّرَ عليهم الوُصولُ إلى استنباطِ الأحكامِ من أدِلَّتِها إلا بَعْدَ معرفة اصطِلاحاتِ الفنِّ ومُمارسَةِ قواعِده، وضَبْطِ عِللِهِ وقَوادِحه إجمالاً وتَفْصيلاً، وقد رَغِبَ عن ذلك كثيرٌ من أهْلِ زمانِنا لجَهْلِهِم بما فيه مِن التحقيقِ، وصُعوبةِ ما فيه من التدقيق، فقُصارى مُتفقِّهِهم حِفْظُ أقْوال الفُقَهاء، وغايةُ نَباهةِ أحدِهم روايةُ ما قاله النُّبهاءُ، لا يَدْرونَ غَثَّ الأقْوالِ من سَمينِها، ولا خفيفَها من رَزينها، قد حُبسوا في التقليدِ المَضيق عن فَضاءِ التحقيق، وليتَهم لمّا وقَعوا هنالك عرفوا منزلَتَهم بذلك، ولم يَدَّعِ أحدُهم منزلَة ابنِ عبّاس، ويقول: هلمُّوا أيُّها الناس، فإنّا لله وإنّا إليه راجِعون! ذهبَ العِلْمُ وأهْلوهُ، وبقِيَ الجَهْلُ وبَنوه.

لأنَّــهُ قَواعِــدُ مُنْضَبِطَــه   بهــا مَعانــي أصْلِــه مُرْتَبِطَــه

هذا تعليلٌ لقَوْلِه: «مُنْدَرِجٌ تحتَ أصول الفقه».

و«**القواعِدُ**»: جمْعُ قاعدة، وهي قَضيَّةٌ كُلِّيةٌ مُنْطبقةٌ على جُزْئيات موضوعِها، وتُسَمّى تلك الجُزْئيّاتِ فُروعاً، واستخراجُها منها تَفْريعاً[٢]، كقولِنا: كُلُّ إجماع حَقٌّ. والفَرْقُ بينها وبين الضابطِ: أنَّ القاعدةَ تجمَعُ فُروعاً من أبْوابٍ شتَّى، والضابطُ يَجْمَعُ فُروعاً من بابٍ واحدٍ[٣]. وقوله: «مُنْضَبطه» أيْ: مُحْكَمَةٌ في

(١) هو الإمام الشهير أبو محمد عبدالله بن محمد بن بركة البَهْلويّ صاحب كتاب «الجامع»، ولد في منتصف القرن الثالث الهجري، نشأ في بَهْلا من داخلية عُمان، ونبغ في العلم وعلا قدرُه، وأنشأ مدرسة خاصة، ولم يعرف تاريخ وفاته تحديداً، وقد صَدَّر كتابه «الجامع» بغير قليل من مباحث الأصول، انظر ترجمته في «إتحاف الأعيان» (١: ٢٢٦) للعلاّمة البطاشي.

(٢) انظر «الكليات»: (٧٢٨) للكفوي.

(٣) فمن الضوابط قولُه ﷺ: «أيما إهاب دُبغَ فقد طَهُر» أخرجه مسلم (٣٦٦) وصححه ابن حبّان (١٢٨٧). فهذا الضابطُ يجمعُ فروعاً من بابٍ واحدٍ، وأما القاعدةُ فمِثْلُ قول الفقهاء: «اليقينُ لا يُزال بالشك»،=

نَفْسِها، لا يتطرَّقُ عليها خَلَلٌ، فلا يخرُجُ عنها شيءٌ من جُزْئياتِها إلاّ بدليل يُخْرِجُه عن حُكْمِها. والضَّبْطُ في اللغة: هو الحِفْظُ بحَزْم.

وقولُه: «بها معاني» إلخ، أيْ: مُرتبطةٌ معاني أصْلِ الفِقْه بهذهِ القواعدِ التي هي أصولُ الفِقْه، فـ «بها» مُتعلِّقٌ بـ «مُرْتبطة»، اسْمُ فـاعلٍ من ارتَبَـط المطاوعِ لـ «رَبط»، يقال: ربَطْتُه إذا شَدَدْتَه بالحبلِ ونحوِه، فارتبَط، أي: طاوَعَ لذلك.

والمعاني: هي الصُوَرُ الذهنية من حيث إنه وُضِعَ بإزائِها الألفاظُ والصُوَرُ الحاصلةُ في العَقلِ، فمن حيثُ إنَّها تُقصَدُ باللفظِ سُمِّيَت مَعْنىً، ومِنْ حَيثُ إنَّها تَحصُلُ من اللفظِ في العقلِ سُمِّيَتْ مَفْهوماً، ومن حيث إنَّها مقولٌ في جَوابِ «ما هو»؟ سُمِّيتْ ماهِيَّةً، ومن حيثُ ثبوتُها في الخارج سُمِّيَتْ حقيقةً، ومِن حيثُ امتيازُها عن الأغْيار سُمِّيَتْ هَوِيةً، انتهى[1].

والضميرُ مِن «أصْله» عائدٌ إلى فنِّ الفِقْه. والأصْلُ في اللغة: عبارةٌ عمَّا يفتقرُ إليه غيرُه. وفي الشرع: عبارةٌ عمّا يَنْبني عليه غيرُه[2]. والمرادُ به هاهُنا الأدِلّةُ الشرعيةُ التي يُسْتَنْبَطُ منها الحكمُ، ويُبنى عليها الفِقْه، فإنَّ معانيَها مُتوقفةٌ على معرفة القواعد التي يُتَوَصَّلُ بها إلى استنباطِ الحُكْم مِنها، فلا يحِلُّ لأحدٍ أن يقْضيَ بكلِّ دليلٍ منها على مَدْلولِه حتّى يعرِفَ ناسِخَ الأدِلَّة من مَنْسوخِها، ومُحْكَمَها مِن مُتشابِهِها، وخاصَّها من عامِّها، ومُطْلِقَها مِن مُقَيَّدِها وهكذا[3]، والله أعلم.

ولم أجِـدْ في فنِّـهِ مـع شرَفِـهْ نَظْماً يُريكَ دُرَّهُ مِنْ صَدَفِه

= فهذه القاعدةُ تدخلُ في جميع أبواب الفقه، والمسائلُ المخرَّجةُ عليها تبلغُ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر. انظر: «الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية» (١: ١٥٢) للإمام السُيوطي.

(١) وهو كالمستفادِ من «التعريفات»: (٢٣٥ ـ ٢٣٦) للشريف الجُرجانيِّ.

(٢) انظر «الكُلّيات: (١٢٢) للكَفَويِّ.

(٣) انظر «أدب المُفتي والمستفتي»: (٨٦) للحافظ ابن صلاح.

«فنُّه» أيْ: نَوْعُه، و«شرفُه»: فَضْلُه.

و«النَّظْمُ» في اللغة: جَمْعُ اللُّؤلؤِ في السِّلْكِ، وفي الاصْطِلاح: تأليفُ الكَلِماتِ والجُمل مُتَرتِّبَةَ المعاني، مُتناسقةَ الدلالات على حَسبِ ما يقتضيه العقل، وفي اصطلاح أهْل العَروض: كلامٌ مَوْزونٌ بوَزْنٍ مَخْصوصٍ على جهةٍ مَخْصُوصةٍ، وهو المرادُ في البيت.

و«الدُّرُّ»: جَمْعُ دُرَّةٍ، وهي اللؤلؤةُ العظيمة. و«الصَّدَفُ»: غِشاؤها؛ استعار الدُّرَّ لقواعدِ الأصولِ، ورَشَّح الاستعارةَ بذكر الصَّدَفِ بعد أن استعارَهُ للحالة التي صارَ بها أصول الفِقْه في حَيِّز الخفاءِ عن أفْهامِ العوامِّ[1]؛ والمعنى: أنَّ هذا النوعَ من العُلومِ، وهو أصولُ الفِقْه مع فَضْلِه، لمَ أجدْ فيه كلاماً مَوْزوناً يُبْرِزُ للناظرِ قَواعِدَه التي هي كالدُّرِّ في حُسْنِها وصَفائِها واشتهاءِ النُّفوس لها من حَيِّزِ الخفاءِ الذي هو كالصَّدفِ الحاوي على الدُّرةِ، فلا تُرى إلا بَعْدَ كَشْفِه.

ولا يَخْفَى أنَّ في كلامِ الناظِم نَفْيَ الشيءِ بإيجابه[2]، فإنَّه لم يجدْ في هذا الفنِّ نَظْماً أصْلا، لا أنَّه لمَ يجدْ نَظْماً على تِلك الهيئةِ المَخْصوصةِ، فهو على حَدِّ قولِه تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ (البقرة: ٢٧٣) والمرادُ نَفْيُ السُّؤال عنهم لا نَفْيُ الإلحافِ الذي هو الإلحاح[3].

---

(١) وغيرُ خافٍ أنَّ الاستعارةَ الترشيحية (خ) ويُقال: المُرشَّحة (خ) هي أجلُّ الاستعارات، ومنه قوله تعالى: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ (البقرة: ١٦) فإنَّ الاستعارة الأولى، وهي لفظةُ الشراء، رشَّحَت الثانيةَ، وهي لفظتا الربح والتجارة للاستعارة. انظر: «تحرير التحبير»: (٩٩) لابن أبي الإصبع المصري، و«الإتقان في علوم القرآن» (٣: ١٣٨) للسيوطي.

(٢) وهو أن يُثبتَ المُتكلِّمُ شيئاً في ظاهرِ كلامِه، وينفي ما هو من سَبَبِه مَجازاً، والمنفيُّ في باطنِ الكلامِ حقيقةً هو الذي أثبَتَه. انظر «تحرير التحبير»: (٣٧٧).

(٣) وهو الذي قدَّمه ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» (٢٥١)، وحكى ابن أبي الإصبع إجماعَ المُفسِّرين عليه في «تحرير التحبير»: (٣٧٧)، وليس بصحيح، فإنّ الزمخشريَّ قد قدَّم عليه في «الكشاف» (١: ٣١٨): معنى أنَّهم إنْ سألوا سألوا بتلطُّفٍ ولم يُلحّوا، ثم قال بصيغة التمريض: وقيل: هو نفيٌ للسؤالِ والإلحاف جميعاً، بل إنَّ ابن عطية قال: والآيةُ تحتملُ المعنَيَيْن: نَفْيَ السؤال جُملةً، ونَفْيَ الإلحاف فقط.

واعْلَمْ أنِّي بعدَ ما شَرعْتُ في نَظْمِ هذه المنظومةِ، سَمِعْتُ بوجُودِ مَنْظومةٍ في الفنِّ، فَحرَصْتُ على تحصيلِها، فورَدَتْ عليَّ بعد أن انتهى بي النَّظْمَ إلى رُكْن الاستِدْلال، فنَظرْتُ فيها مُتأمِّلاً، فإذا هي جامعةٌ لمعانٍ مُفيدة، وقواعدَ عديدةٍ أخَذتْ من التطويل حَظَّها، قد رُكِّبَ على مضاجع السهولةِ لفظُها، سَمَّاها صاحبُها «فائقةَ الفُصول في نَظْم جَوْهرةِ الأصول»(١)، لكنَّ في بعضِ أبياتِها أشياءَ تَمَجُّها الأسماعُ، وتميلُ عنها الطِّباعُ، فأخَذْت في إتمام هذه المنظومةِ، لخُلوِّها عن تلك الخَصْلَةِ المذمومة، ولِما انفرَدَتْ به دُونَها من الاختصار المُفيد، ولكَـوْنِها على قواعِد المَذْهَبِ السديد، والله أعلمُ وبهِ التَّوفيق.

وطالَمـا قَدَّمْتُ رِجْـلاً طالِبـا نِـظَـامَـهُ، ثُـمَّ فَــرَرْتُ هاربا
ثـمَّ كـرَرْتُ بعـــدَ مـا فَــرَرْتُ وبـمُــرادي فيهِ قد ظَـفِـرْتُ

«**طال**» بمعنى امتدَّ و «ما» زائدةٌ كافَّةٌ «طال» عن طَلَبِ الفاعِل، وكذا قَلَّ وكَثُرَ فتقولُ: قَلَّما وكَثرَ ما، ولا يحتاجُ الكلُّ إلى فاعِل(٢).

و«**قَدَّمْتُ رِجْلاً**»: تمثيلٌ لحالةِ القُدومِ على الشيءِ. و«طالباً»: بمعنى قاصـداً.

و«**النِّظامُ**»: بمعنى النَّظْمِ. و«**فرَرْت**»: بمعنى أسرَعْتُ الرجوعَ عن ذلك المطلوبِ لِما رأيتُ مِن صُعوبتِه، مأخوذٌ من فَرَّ الفرسُ، إذا أوْسَع الجَوَلانَ

---

(١) يريُد الإمامُ السالميّ كتاب «فائقة الفصول في معاني جوهرة الأصول» لإمام الزيدية في زمانه أحمد بن يحيى بن المُرتضى (٧٧٥-٨٤٠هـ) كان إماماً بارعاً، مُتَبحِّراً في العلوم، وصنَّفَ التصانيفَ المعروفة، منها «البحر الزخّار» و«معيار العقول» وشَرْحُه «منهاج الوصول»، وعليه يُعَوِّلُ الإمام السالمي، انظر ترجمته في «البدر الطالع» (١: ٨٤) للشوكاني، و«الأعلام» (١: ٢٦٩) للزركلي.

(٢) ولا يدخُلْنَ حينئذٍ إلّا على جُملةٍ فعليةٍ صُرِّح بفِعلِها، وأمَّا قولُ المرَّار الفَقْعسيّ:

صـدَدْتِ فأطوَلـتِ الصُّـدودَ وقَلَّـما وصـالٌ عـلـى طـولِ الصـدودِ يـدومُ

فجعله سيبوَيْه من بابِ الضرورة. انظر «الكتاب» (١: ٣١)، و«مُغني اللبيب»: (٤٠٣).

للانْعِطاف. و«هارباً»: حالٌ مؤكِّدةٌ لعامِلها على حَدِّ: ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: ٦٠)[1] و«كرَرْت»: بمعنى رَجَعْتُ إلى محاولةِ المطلوبِ، مأخوذٌ من كَرِّ الفارسِ، إذا انعطفَ ثم عاد. و«ظَفِرْت» أيْ: فُزْتُ به.

وحاصِلُ ما في البيتين: أنَّه مَثَّلَ حالتَه في قُدومِه على هذا النَّظْمِ بحالة فارسٍ جَريءِ الجَنان، قَدِمَ على أمرٍ عظيم، فاسْتَصْعَبَ القدومَ عليه، ففَرَّ راجعاً عنه لِما رأى من صُعوبتِه، ثم حَرَّكَتْهُ تلكَ الجراءةُ وما تذكَّر من العواقبِ المحمودةِ في الإقْدام، فكَرَّ بعدَ فِراره، فَظفِرَ بَمطلوبِه، والكُلُّ تَمْثيلٌ، والله أعْلم.

فهاكَـهُ مِـن مِنَـنِ الرحمـن نَظْماً حَوَى جوَاهِرَ المعاني

«فهاكَهُ» أي: خُذْهُ. والضميرُ عائِدٌ إلى المرادِ في قوله: «وبمرادي فيه قد ظَفِرْت». والمِنَنُ: جَمْعُ مِنَّةٍ بالكَسْرِ، وهيَ النِّعْمة.

و«نَظْماً»: حالٌ من الضميرِ المُتَّصلِ بـ «هاك»، وأما الكافُ الذي فيه، فهو للخِطاب. و«حَوى»: بمعنى أحاط، و«جواهرُ المعاني»: حقائِقُها وما يُنْتَفَعُ به مِنْها.

والمعنى: خُذْ هذا المُرَادَ الذي فُزْتُ بحُصولِه بعد إقدامٍ وإحجامٍ حالَ كونِه كَلاماً موزوناً قد انْطوى على حقائقِ المعاني النافعةِ، وذلك مِنَ نِعَمِ المُوْصِلِ إلى خَلْقِه أنْواعَ النِّعَم سُبحانه وتعالى، والله أعْلَم.

مُنطوِيـاً على طَرِيقَـةِ السَّلَـفْ مُنَقَّحاً مِنْ كلِّ نَقْدٍ وزَيَفْ

يُقال: انْطوى على الشيءِ إذا احتوى عليه. و«طريقةُ السلَف»: هو مَذْهَبُهُم

(١) والذي حَسَّن ذلك اختلافُ اللفظين، ومثلُه ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ (التوبة: ٢٥).
ويُحتملُ أن تكونَ حالاً مُبَيِّنَة، لأنَّ الفسادَ أعَمُّ والعِثِيَّ أخَصُّ. انظر «الدر المصون» (١: ٢٣٨) للسَّمين الحلبي.

الذي دَرَجوا عليه، وسَلَفُك: هو كلُّ مَنْ تقدَّمَك مِن آبائِك وقرابتِك، والمرادُ به هاهُنا أئمةُ الدِّين.

ومَعْنى **«مُنقَّحاً»:** مُصَفًّى، و**«النقد»:** هو محلُّ النظَرِ في الشيءِ، مأخوذٌ من انتقدَ الدراهمَ إذا نظَر إليها ليعرفَ جَيِّدَها من رَديئها، والزَّيْفُ من الدراهم: رَديئُها. والمرادُ به هاهُنا المعنى الرَّديءُ الذي لا يقبلُه أهلُ الفنِّ، شَبَّهَه بالزَّيْفِ من الدَّراهِم بجامع الردِّ في كلٍّ منهما، ثم استعارَ له اسمَه، ورَشَّحَ الاستعارةَ بذِكْرِ النقدِ.

والمعنى: خذ هذا المُرادَ الذي ظَفِرْتُ به حالَ كونِه نَظْماً حاوياً لحقائِق المعاني، ومُنْطَوياً على مَذْهَبِ الأئمةِ، ومُصَفّىً من المواضعِ التي للأُصوليِّين فيها النظرُ بالانتقاد، ومن الأشياءِ التي لا يَقْبلونَها لرداءَتِها، والله أعلَم.

وقَـدْ رَجَـوْتُ الله أن يَجْعَلَـهُ   وباقــيَ أعمــالي خــالِصاً لَــهُ

الرجاءُ في اللغة: الأمَلُ. وفي الاصْطلاح: تعلُّقُ القَلْبِ بحصُولِ محبوب في المُسْتَقْبل[1]. والفرقُ بينه وبينَ الطَّمع: أنَّ الرجاءَ يكونُ بعدَ الأخْذِ في الأسباب، والطمعُ أملٌ بلا سَبَب، أمَّا قولُه حكايةً عن الخليل ـ صلوات الله عليه ـ : ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾ (الشعراء: ٨٤) ففيه إطلاق الطمع على الرَّجاء تجوُّزاً، وذلك أنَّ الخليلَ ـ عليه السلام ـ قَطَعَ النظرَ عن حصولِ الأسباب الصادِرة منه، وجعلَ أمَلَه الذي يُؤمِّلُه أمَلاً بلا تقدُّمِ سَبَبٍ منه.

وقوله: «أنْ يجعَلَه» أي: يُصَيِّرَه، والمرادُ بـ **«باقي أعْمالي»:** هو ما عَدا هذا النظمَ من أعمالِه الصالحةِ. ومعنى **«خالِصاً لَه»:** خالياً من القَصْدِ به إلى غيرِ رضاه تعالى. والمعنى: أرجوُ مِنَ الله سُبحانَه وتعالى أن يُصَيِّرَ هذا النَّظْمَ مع

(١) انظر «التعريفات»: (١١٤) للشريف الجُرجاني.

سائِرِ أعمالي الصالحات خالياً من القَصْدِ به إلى غيرِ رضاه، حَقَّقَ الله رَجاه، وأعطاهُ مُناه، إنَّه وَلِيٌّ كَريم.

وفي ذِكْرِ «باقي» براعةُ حُسْنِ الاختتام، وفي ذِكْرِ «خالصاً» براعةُ حُسْنِ التخلُّص؛ فأمَّا البراعةُ الأولى، فمُشْعِرَةٌ بتَمامِ الخُطْبَةِ، وأنَّ هذا البيتَ هو باقي أبياتِها، وأمَّا البراعةُ الثانيةُ، ففيها الإشارةُ إلى الانتقالِ من الخُطْبةِ إلى المقصود.

* * *

مقَدِّمةٌ نذكُرُ فيها حَدَّ أصولِ الفِقه، ومَوْضوعَه، وغايَته، فهي مُقدِّمةٌ للفن، أمَّا مقدِّمةُ الكتابِ، فهيَ التي يُذْكَرُ فيها أشياءُ يَتوقَّفُ الفنُّ عليها، وأشياءُ لا يتوقَّف عليها، كمُقدِّمة «مخْتصرَ العَدْل» للبَدْر الشَّماخي[1] رَحِمه الله تعالى[2]

اعلمْ أنَّ لكلِّ فَنٍّ حَدّاً يَتصوَّرُه به طالِبُه، ومَوْضوعاً يمتازُ به عن سائرِ الفُنون، وغايةً، وهي الثمرةُ التي يُطْلَبُ لأَجْلِها، فأمَّا حَدُّ أُصولِ الفِقْه، فأشارَ إلى بيانِه، فقال:

حدُّ أصُولِ الفِقْـهِ عِلْمٌ يُقْتَـدَر ... به على اسْتِنْباطِ أحْكام السُّوَرْ
وسُنَّـةِ الرَّسـولِ والإجمـاعِ ... كذلـك القِياسُ مَعْ نِـزاعِ
ومَذْهَـبُ الجُمهورِ أهْلِ العِلْمِ ... أنَّ القِيـاسَ مُثْبِـتٌ للحُكْـمِ
وهْـوَ الصحيـحُ لورُودِ النـصِّ ... مُنبِّهاً عليـهِ أوَ مُسْتَقْـصي

اعلَمْ أنَّ لأصولِ الفِقْه اعتبارَيْن: أحدُهما عَلَميٌّ[3]، والآخَرُ إضافيٌّ، وله بكُلِّ اعتبارٍ تعريفٌ، فأمّا تعريفُه بالاعتبار الإضافيِّ، فسيأتي، وأمَّا تعريفُه بالاعتبار العَلَميِّ، فهو ما ذكرَهُ المصنِّفُ بقَوْله: «حَدُّ أُصولِ الفِقْه» إلخ، وحاصِلُه: أنَّ أصولَ الفِقْهِ في الاصطلاح: عِلْمٌ يُقْتَدَرُ به على استِنْباطِ الأحكام الشّرْعيَّة من أدِلَّتها، فالمرادُ بالعِلْم هاهُنا القواعدُ، وهي أدِلَّةُ الفقْهِ الإجمالية، كقولِنا:

---

(١) هو الإمام أبو العباس بدر الدين أحمد بن سعيد بن عبدالواحد الشمَّاخي اليَفْرني (٨٦٠-٩٢٨هـ) من أعيان الإباضية في جبل نفُوسة، تفقه بأبي عفيف صالح بن نوح التندميرتي، وأبي زكريا يحيى ابن عامر وغيرهما. ومن تصانيفه كتاب «سِيرَ المشايخ» جمع فيه فأوعى، وهو مطبوع، و«مختصر العدل والإنصاف»، وله شرحٌ عليه. و«العدلُ والإنصاف» من تصنيف الإمام الحافظ يوسف بن إبراهيم الوارجلاني مرتِّب مسند الربيع بن حبيب. انظر ترجمة البدر الشمَّاخي في «معجم أعلام الإباضية» (٢: ٤٤-٤٥)، و«الأعلام» (١: ١٣١) للزركلي.

(٢) انظر «مختصر العدل والإنصاف»: (٨-١٣) للبدر الشمَّاخي.

(٣) ويُسَمى اللقبيَّ أيضاً، والمرادُ به كونُه عَلَماً على الفنِّ الخاص من غيرِ نظرٍ إلى الأجزاء. انظر: «نهاية السُول» (٥١) للأسنوي.

الخاصُّ يُفيدُ القَطْعَ في مَدْلُولِه، والعامُّ يُفيدُ الظنَّ في مَدْلولِه، والأمْرُ للوُجوب، والنَّهْيُ للتَّحريم، وهكـذا، فخرَجَ بذلك الأدِلَّـةُ التفصيليــةُ نَحْـوُ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣) ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء: ٣٢) فإنَّ هذه الأدِلَّة ـ أعني التَّفصيليةَ ـ لا تُسَمَّى في الاصطلاحِ أصولَ الفِقْه، وإطلاقُ العِلْمِ على القواعِدِ مجازٌ مَشْهورٌ لا بأسَ بذِكْرِه في التعريفِ، بل صَرَّحَ بعضُهم بأنَّه حقَيقةٌ، وشكَّ البَدْرُ في كَوْنِه مجازاً مشهوراً، أو حقيقةً عُرْفيّة[1]، وعلى كلِّ حال، فلا بأْسَ في أخْذِهِ في التعريفِ[2].

ولمّا كانَ العِلْمُ بمعنى القواعدِ شاملاً لكثيرٍ من الفُنون، احتيجَ إلى أنْ يُمَيَّزَ العِلْمُ المطلوبُ بفَصلٍ لا يُشاركُه فيه غيرُه، فقال: «يُقْتَدَر، به على استنباط أحْكام السُّوَر» إلخ، وهو مَعْنى قولِهم: عِلْمٌ يُقْتَدَرُ به على استنباطِ الأحكامِ الشرعيّةِ مِن أدِلَّتِها، فخرجَتِ العلومُ التي لا يُقْتَدَرُ بها على ذلك[3].

والمرادُ بالأحكام الشرعية: هي الأحكام التكليفيةُ، كالوُجوبِ، والنَّدْبِ، والتحريمِ، والكراهيةِ، والإباحةِ، وثمراتِها كالصحَّةِ والفَسادِ، والأحكامِ الوَضْعية، كالرُّكْنيَّةِ، والعِلِّيَّةِ، والسَّبَبيّة والشَّرْطِيَّة.

والمرادُ بأدِلَّتِها: هيَ الكتابُ، والسُّنَّةُ، والإجماعُ، والقياسُ، والاستدلال.

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل» (١٩٧) للبدر الشماخي.

(٢) وعليه مشى ابن الحاجب فقال: أمّا حَدُّه لَقَباً: فالعلمُ بالقواعدِ التي يُتوصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية. انتهى. انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٩) بشرح العضد الإيجي، وعليه عَوَّلَ النجم الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١: ١٢٠) وتقلَّدَ عبارتَه، وبه قال ابن نُجَيْم الحنفيّ في «فتح الغفار بشرح المنار» (١١)، وعبارتُه ثَمَّةَ: أصولُ الفقه: العلمُ بالقَواعِد التي يُتوصَّلُ بمعرفتِها إلى استنباط الفقه. وانظر «البحر المحيط» (١: ١٨) حيث ذكر البدر الزركشي: أنَّ الفقهاء يُطلقون أصولَ الفقه على القواعد الكلية التي تندرج فيها الجزئيات. انتهى. ولتمام الفائدة، انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ١٢).

(٣) انظر «المحصول» (١: ٧٩) حيث ذكر الفخر الرازي أنَّ قولنا: «الشرعية» احترازٌ عن العلم بالأحكام العقلية كالتماثل والاختلاف، والعلم بقُبح الظلم وحُسن الصدق عند من يَقول بكونهما عقليَّيْن.

فأمّا الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ، فلا خِلافَ بين أحدٍ من المسلمين في أنَّها تُفيدُ الأحكامَ الشرعيةَ، إمّا قَطْعاً وإمّا ظَنّاً، إلاّ مَنْ شَذَّ مِنْ بَعْض مُخالِفينا في إنكار الإجماع، أوْ إنكار حُجَّيَتهِ على ما سيأتي بيانُه في مَحَلِّه، وأما القياسُ والاستدلالُ، فقد اختُلفَ في ثُبوتِ الحُكْمِ الشرعيِّ بهما.

اعلم أنَّ الناسَ اختلفوا في ثبوتِ التعبُّدِ بالقِياس على مذاهبَ(١)، الأصَحُّ منها ما عليه الجمهورُ مِن العُلماءِ مِن أنَّ القياسَ الصحيحَ مُثبتٌ للحُكْم الشرعيِّ فيما لم يَرِدْ فيه نصٌّ من كتابٍ أو سُنَّة، فالقياسُ على هذا أحَدُ أدِلَّة الشرعِ. والدليلُ على أنّه أحَدُ أدِلَّةِ الشَّرعِ، وأنّه مُثْبِتٌ للحُكْم الشَّرعيِّ، ما وردَ من النصِّ عنه ﷺ في الإشارةِ إلى قياسِ شيءٍ مَجْهولِ الحُكْمِ على شيءٍ مَعْلومِ الحكم، وذلك كما في حَديثِ الخَثْعَمِيّة وقد سألتُه ﷺ عَن حَجِّها عَن أبيها، فقال: «أرأيْتِ لو كان على أبيك دَيْنٌ فَقَضيتِه، أكانَ ذلك مُجْزِياً عنه؟»(٢)، فقد أشارَ ﷺ في هذا الحديثِ إلى قياس دَيْنِ الله تعالى على دَيْنِ العِباد، وذلك لمَّا كانَ دَيْنُ العِبادِ عندَ المُخاطَبِ معلَومَ الحُكْمِ في هذه القَضِيَّة، ودَيْنُ الله غيرُ مَعلومِ الحُكْمِ في هذه القضية عند المخُاطَب، فأشارَ إليها بأنَّ حكمَ الدَّيْنَيْن واحدٌ لاشتْراكهما في عِلَّةِ الحُكْمِ، والله أعلم.

---

(١) سيأتي الكلام مبسوطاً على مباحثِ القياس في المجلد الثاني من هذا الكتاب.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمام الربيع بن حبيب في «المسند» (٣٩٢). وأصلُ الحديث في «صحيح البخاري» (١٨٥٢) من حديث ابن عباس، وفيه: «أنَّ امرأةً من جُهَيْنَةَ جاءت إلى النبي ﷺ» وذكر الحديث. وهو في «سنن النسائي» (٥: ١١٦) وفيه: أن المرأة هي امرأة سنان بن سَلمة الجهني، وأما حديث الخثعمية، فليس فيه مرادُ المصنف من الدلالة على جواز القياس.

وأخرج النسائي في «السنن» (٥: ١١٨)، وابن حبّان في «صحيحه» (٣٩٩٠) وغيرهما من حديث ابن عباس: «أنَّ رجلاً سأل رسولَ الله ﷺ» وذكر الحديث. وانظر «صحيح البخاري» (٦٦٩٩) ففيه واقعة ثالثة في شأنِ هذه القصة.

قال الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (٢: ١٥١): وفي الحديث قياس دَيْن الله تعالى على دَيْنِ العباد، وقد استدلَّ به الأصوليون على ثبوتِ القياسِ من السُّنَّة. انتهى.

ومِنْ ذلك أيضاً: قولُه ﷺ وقد سُئِلَ عن قُبْلَةِ الصائِم: هل تُفْسِدُ الصومَ؟: «أرأيتَ لو تَمضْمَضْتَ بالماءِ ثُمَّ مَجَجْتَه، أكانَ ذلك مُفْسِداً للصوم؟»[1] فقد أشارَ ﷺ في هذا الحديثِ إلى قِياسِ قُبْلَةِ الصائمِ لزَوْجتِه على تَمَضْمُضِه بالماء[2].

ومِنْ ذلك أيضاً: قولُه عليه الصلاةُ والسلامُ وقد سُئلَ عن بَيْع الرُّطَب بالتمر: «أينقُصُ الرُّطَبُ إذا جَفَّ؟» قالوا: نَعم، قال: «فلا إذاً»[3] ففي هذا الحديث الإشارةُ إلى أنَّ العِلَّة المانِعةَ من بَيْعِ الرُّطَبِ بالتمرِ إنَّما هيَ نُقْصانُ الرُّطَب إذا جفَّ، فتحصُلُ الزيادة في التمرِ، فيُحْمَلُ على الرُّطَبِ كلُّ ما كان مِثْلَه قياساً، أخْذاً مِن إشارةِ الحديث إلى ذلك.

والظاهِرُ من هذا الحديث أنَّ الزيادةَ في أحدِ الجنسين المَبيعَيْن مُطلقاً من الربا، وهو مذهَبُ قَوْمِنا[4]، أمّا أصحابُنا فلا يرَوْنَ ذلك من الرِّبا إذا كان ذلك

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (١٣٨)، والدرامي في «السنن» (١٧٢٤) وأبو داود (٢٣٨٥)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٣٠٣٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢: ٢٨٩) وصحَّحه ابن خُزيمة (١٩٩٩) وابن حبّان (٣٥٤٤) من حديثِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».

(٢) قال الإمام الخطابي في «معالم السنن» (٢: ٩٨): في هذا إثباتُ القياسِ والجمع بين الشيئين في الحكم الواحد، لاجتماعهما في الشَّبَه، وذلك أنَّ المضمضة بالماء ذريعةٌ لنزولهِ في الحلقِ، ووصوله إلى الجوف، فيكون به فسادُ الصوم، كما أنَّ القُبلةَ ذريعةٌ إلى الجماع المفسِد للصوم. يقول: فإذا كان أحدُ الأمرَيْن منهما غيرَ مُفطِرٍ للصائم، فالآخر بمثابَتِه.

(٣) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» (٢: ٤٨٥)، وأبو داود (٣٣٥٩)، والنسائي (٧: ٢٦٩)، والترمذي (١٢٢٥) وابن ماجه (٢٢٦٤) من حديث سعد بن أبي وقاص، وقال الترمذي: حسنٌ صحيح، وصحَّحه ابن حبّان (٤٩٩٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) وبهذا قال جمهورُ الفقهاء، لا يجوزُ عندهم بَيْعُ الرُّطَب بالتمر، لا مُتفاضِلًا ولا متماثلًا، وممن قال بذلك: مالكٌ، والشافعي وأصحابهما، والأوزاعي والثوري والليث وأبو يوسف، ومحمد يعني ـ ابن الحسن ـ وأحمدُ وإسحاق. وقال أبو حنيفة: لا بأسَ ببيع الرُّطَبِ بالتَّمر مِثْلاً بمِثْلٍ، ولا يجوزُ مُتفاضِلاً، واختاره الطحاوي. انظر: «الاستذكار» (٧: ١٣٢-١٣٣) لابن عبدالبرّ، و«شرح السنة» (٨: ٧٩) للإمام البغويّ، ولتمام الفائدة، انظر «شرح النيل وشفاء العليل» (٨: ٣٩) للعلاّمة محمد بن يوسف اطْفَيّش.

يَداً بيدٍ[١]، ولعلَّهم يُقيِّدون إطلاقَ هذا الحـديث بإشارة قولـه تعالـى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٧٩) إلى قولِه: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠) ففي هذه الآية الإشارةُ إلى أنَّ الرِّبا في النَّسيئةِ؛ وبيانُ ذلك أنه لو لم يكُنْ الرِّبا في النسيئةِ لَما احتِيجَ إلى بيَانِ حُكْمِ المُفَسَّر ببَيع الرِّبا[٢]، وبقوله ﷺ: «إنّما الرِّبا في النسيئة»[٣]، والمسألةُ اجتهادية[٤] أشارَ إلى ذلك صاحبُ «الإيضاح»[٥] رَحمه الله تعالى، وإنْ شَدَّد فيها الإمام الكُدْمي[٦] رضْوانُ الله عليه، حتَى عَدَّها من أُصولِهم الفاسدةِ[٧]، والله أعلم.

---

(١) وإليه صَغْوُ الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (٣: ٢٠٥).

(٢) يُفَسِّرهُ قولُ الإمام السالميّ في «شرح مسند الربيع» (٣: ٢٠٦): فإنّه يدلُّ أنَّ الربا الذي جاءت الآيةُ بتحريمه إنما هو في النسيئة، إذ لولا ذلك لما كان لذكرِ رؤوسِ الأموال معنى، وكذلك النَّظِرَةُ إلى المَيْسَرة. انتهى.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «المسند» (٢١٨١٥) والنسائي في «السنن الكبرى» (٦١٢٩) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤: ٦٤) من حديث أسامة بن زيد بإسناد صحيح.
وأخرجه بلفظ: «لا ربا إلاّ في النسيئة» البخاري (٢١٧٨) ومسلم (١٥٩٦) وغيرهما من حديث أسامة ابن زيد رضي الله عنهما.

(٤) والذي عليه الجمهورُ القولُ بحُرمةِ النسيئة والتفاضُل، بل حكى ابن المنذر الإجماع عليه كما في «الإجماع»: (٥٤).
قال الإمام الجصَّاصُ في «أحكام القرآن» (١: ٤٦٥): ثبت أنَّ اسمَ الرِّبا في الشرعِ يقعُ على التفاضلِ تارةً وعلى النَّساءِ أُخرى، وقد كان ابن عباس يقول: «لا ربا إلاّ في النسيئة»، ويُجَوِّزُ بيعَ الذهب بالذهب والفضة بالفضةِ مُتفاضلاً، ويذهبُ فيه إلى حديث أُسامة بن زيد، لمَّا تواتر عنده الخبرُ عن النبي ﷺ بتحريم التفاضُل في الأصنافِ الستّةِ رجع عن قوله. قال جابر بن زيد: رجع ابن عباس عن قوله في الصَّرْفِ وعن قَوْله في المُتْعة. انتهى. وانظر «شرح معاني الآثار» (٢: ٦٥) للإمام الطحاوي حيث قرَّر هذا المعنى أبلغ تقرير.

(٥) انظر «الإيضاح» (٥: ٢٣) للإمام الشماخي.

(٦) هو الإمام أبو سعيد الكُدْميُّ الناعبي من أعيان الطبقة الخامسة من علماء عُمان ومن أحاب التصنيف في المذهب. ولد سنة ٣٠٥هـ وتوفي قريباً من ٣٥٥هـ. من مصنَّفاته «الاستقامة» و«الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد» وغيرهما، له ترجمة في «إتحاف الأعيان» (١: ٢١٥) للبطاشي.

(٧) لم أظفَر بهذا النقلِ من كلام الإمام الكُدْمي. ولكنه ذهب إلى حُرْمَةِ النَّساءِ، وشَدَّد النكير على آكلي الرِّبا في كتابه «الاستقامة» (٣: ٢٣١-٢٣٧).

فهذه الأحاديث كُلُّها دالةٌ على ثُبوتِ الحُكْمِ بالقياس، فيكونُ القياسُ بها دليلاً شرْعيّاً، على أنَّ الإجماع من الصحابةِ وَرَدَ في ثُبوتِ القِياس؛ وذلك أنَّ الصحابة ما بين قائسٍ وساكتٍ، والساكتُ لا يَسْكُتُ في مِثْلِ هذا الموضِع إلاّ عن رضاً، لأنَّ القِياسَ إذا لم يكن ثابتاً بالشرع، فإحداثُه بِدْعَةٌ بها زيادةُ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ، والسكوتُ عن تَغْييرِ مِثْلِها من غير تَقيَّةٍ حرامٌ قَطْعاً، وما هُنالِك تَقيَّةٌ، فقَطَعْنا أنَّ السكوتَ عن الإنكار رضاً، فثبت المُدَّعى، والله أعْلَم.

ولمَّا فرغ مِن بيانِ حَدِّ أُصولِ الفِقْهِ بالاعتبار العَلَميّ، شَرَعَ في بيانِ تعريفِه بالمعنى الإضافيّ، فقال:

فالأصْلُ مَا عَلَيْـهِ غَيـْرُه ابْتَنَى — وأصْلُ وضْعِـهِ لحِسّيِّ البنَـا
ونَقَلُـوه للـدليـلِ الـواضِــحِ — واسْتَعْمَلوه في المقالِ الراجحِ
والفِقْـهُ وَضْعاً فَهْمُ ما بِه خَفَـا — واستَعْمَلـوُهُ عَلَمـاً وعُرِّفـا
فقيلَ: عِلْـمُ النَّـفسِ ما لها وما — يلزَمُها فِعلاً وترْكـاً فاعْلمـا
فالعِلْـمُ بالأخلاقِ والتَّوحيـدِ — قـد خرجـا عنهُ بذا التقييدِ

أصولُ الفِقْه من حيثُ المعنى الإضافيُّ مُركَّبٌ من كلمتَيْن: إحداهُما: أُصولٌ، والثانيةُ: الفقهُ.

فأمَّا الأصولُ، فهو جَمْعُ أصْلٍ، وهو في اللغة: ما يُبْتَنى عليه غيرُه، وأصلُه في المحسوساتِ كأصل الجدار، بمعنى أساسه، وأصْلِ الشجرةِ، أي: جَذْرِها، ثم نُقِلَ في الاصطِلاحِ إلى الأدِلّةِ التي تُبنى عليها الأحكامُ، كما يقال: إنَّ الأصْلَ في كَذا قولُه تعالى، أو قولُه ﷺ كذا. ويُطلَقُ الأصلُ أيضاً على أصْلِ القِياسِ، كما تقول: أصْلٌ وفَرْعٌ، وعلى مَذْهَبِ العالمِ في بعضِ القواعِد، فإنَهم يقولون: إنَّ فُلاناً بنى على أصلِه في مسألةِ كَذا، أيْ: على مَذْهَبِه فيها،

وعلى ما يكونُ أصْلاً من أصولِ الشريعةِ كالصلاةِ والزكاة، فإنَّه يُسَمَّى أصْلاً في الاصطِلاح، وكُلُّ هذه المعاني مُشَبَّهةٌ بالمعنى اللغوي[١].

وأما الفِقْهُ، فهو في اللغةِ: فَهْمُ الخِطابِ الذي فيه غُموضٌ[٢]؛ تقولُ: فَقِهْتُ مَعنى قولك: زَيْدٌ بليغٌ، ولا تقولُ: فَقِهْتُ معنى قولِك: زيدُ بنُ عمرو، وذلك أنَّ في الاتِّصافِ بالبلاغةِ شُروطاً خَفِيَّةً، فصحَ أن يُقال مَعَها: فَقِهْتُ ذلك، ثم نُقِل مِن هذا المعنى، واستعملوه عَلَماً على نوعٍ مخصوصٍ مِن العِلْم، وعَرَّفوا ذلك النوعَ بأنَّه عِلْمُ النَّفْسِ ما لَها وما عليها فِعلاً وتركاً[٣]، فالمرَادُ بالعِلم هاهُنا المَلَكَةُ الحاصِلة من مُمارسة القواعد حتّى صارَ المُتَّصِفُ بها مُتمكِّناً من معرفةِ ما لِلعبْد وما عَلَيْهِ فِعْلاً وتَرْكاً، سواءٌ كانَ مُسْتَحْضِراً لحُكْمِه في الحالِ أو غافِلاً عنه، لكنْ إذا وردَتْ عليه من ذلك الباب مَسْألة تمكَّنَ من الجواب عنها، وصاحبُ هذه الصِّفة يُسَمى فَقيهاً، فيَخرُجُ بذلك مَنْ يَعْرِفُ الأحكام بالتلقينِ، ومَنْ كان مُقَلِّداً لغيره[٤].

والمرادُ بقَوْلِه: «ما لها»: هو ما أبيح لها فعلاً، أو نُدِبَتْ إلى فِعْلِهِ أوْ إلى تَرْكِه.

والمرادُ بقَوْله: «ما عليها فِعْلاً وتَرْكاً»: هو ما يلزَمُها فِعْلُه مِن نحوِ الصلواتِ الخَمْس، والزكاةِ، والصوم، والحجِّ إلى غيرِ ذلك من الأفعالِ الواجبةِ، وما يَلْزَمُها تَرْكُه مِن نحْوِ أكْلِ الميتةِ ولحمِ الخِنْزيرِ، وشُربِ الخَمْرِ إلى غير ذلك ممّا يجبُ على العَبْدِ تَرْكُه.

---

(١) انظر «شرح التلويح على التوضيح» (١: ٩) للسعد التفتازانيِّ.

(٢) ومثْلُه قولُ الشيرازي: الفِقْهُ في اللغة: فَهْمُ ما دَقَّ وغَمُضَ. انظر «شرح اللُمع» (١: ١٥٧)، وقوّاه القرافيُّ في «شرح تنقيح الفصول»: (١٧).

(٣) وهذا هو قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله دون القيدِ الأخير، انظر «مرآة الأصول» (١: ٤٤) لمُلاً خُسْرو بحاشية الإزميري.

(٤) انظر «البحر المحيط» (١: ١٥) للبدر الزركشيِّ، و«مرآة الأصول» (١: ٥٥) بحاشية الإزميري.

وحاصِلُه: أنَّ الفِقْهَ هو العِلْمُ بأحكامِ فِعْلِ العَبْدِ عَمَلاً وتَرْكاً، وإباحةً ووجوباً، فيخرُج العِلمُ بالأحكامِ العِلْميةِ كمسائل التوحيدِ، وهو عِلْمٌ يُبْحَثُ فيه عن صفاتِ الله تعالى الواجبةِ له، والجائزةِ في حَقِّه، والمستحيلةِ عليه، وعَنْ أفعالِه تعالى في الدُّنيا، كخَلْقِ العالمِ وفنائِه، وفي الآخرةِ كَبعْثِ الأجسام وتأبيد المكلَّف فيها، وعن حكمه فيهما كبعث الرسل وإنزال الكتب، ومَثوبةِ الطائعِ وعُقوبةِ العاصي.

ويخرجُ عنه أيضاً العِلمُ بالأخلاقِ، وهو عِلْمٌ يُبْحثُ فيه عن صفاتِ العبدِ المحمودِ منها كالإخلاصِ، والمذموم كالرِّياء، فقَوْلُ المصَنّف: «قد خَرَجا عنه بذا التقييد» أي: علْمُ التوحيدِ وعِلْمُ الأخلاقِ خَرَجا عن حَدِّ الفِقْهِ حيث كان عِلْماً بحُكْمِ فِعْلِ العبدِ، وهذان العِلْمانِ كلٌّ مِنهما عِلْمٌ بغيرِ حُكْم فِعْلِه.

أمّا التوحيدُ، فعِلمٌ بما ذُكِرَ من صِفاتِ الله تعالى وأفعالِه، وقد كُلِّفْنا بعِلمِ ما قامَتْ به الحجَّةُ علينا من ذلك، فهو عِلْمٌ بحُكْم اعتقادِنا، وأمَّا العلمُ بالأخلاقِ، فهو عِلْمٌ بما ذُكِرَ من صفاتِ العِبدِ، وقد أُمِرْنا بالتَحلِّي بالمَحْمودِ منها، وبالتخلِّي عن المَذْمومِ منها، فهو عِلْمٌ بحُكْمِ صِفاتٍ في العبدِ هي غيرُ فِعْلِه، أمّا ما ترى من العَلاماتِ الظاهرةِ على المُرائي والمُتكَبِّرِ والمُعْجَبِ بنَفْسِه، فهيَ ثَمراتُ الصِّفاتِ التي يَبْحثُ عنها عِلْمُ الأخلاقِ لا نَفْسُ الصفاتِ، والعِلمُ بحُكْمِ هذه الثمراتِ داخلٌ في الفِقْهِ، لأنَّها أفعال.

وهذا التعريفُ الذي ذكره المصنِّفُ مأخوذ من تعريفِ بعضهم الفِقْهَ بأنه: معرفةُ النفسِ ما لها وما عليها عملاً. وعَرَّف غيرُه الفِقْهَ بأنّه: العلمُ بالأحكام الشَّرعيَّةِ الفَرْعِيّةِ عن أدِلَّتِها التفصيلية، وعَرَّفه بعضُهم بغير ذلك. وقد أُورِدَت على تعاريفهم هذه إيرادتٌ، وأُجيبَ عنها بأجْوبةٍ نُعرِضُ عن ذكْرِها اختصاراً، والله أعلم.

ثم إنَّه لمّا ذكَر أصولَ الفقه باعتبارَيْه: العَلَميّ والإضافيّ، شرعَ في بيانِ مَوْضوعِ أصولِ الفِقْهِ فقال:

وبَحْثُهُ حَيْـثُ الدليـلُ أثْبتـا حُكْماً، وحيثُ الحُكْمُ مِنهُ ثَبتا

أي: محلُّ بَحْثِ أصولِ الفقِه بمعنى موضوعِه، هو الأدِلّةُ الشرعيةُ من حيثُ إثباتُها الأحكامَ الشرعيةَ، والأحكامُ الشرعيةُ من حيثُ ثبوتُها بالأدِلّةِ الشرعِية، فالدليلُ في قولِ المصنِّفِ إنّما هو الدليلُ الشرعيُّ.

و«أل» فيه للعهدِ الذهنيِّ، وكذا القولُ في «الحُكم»، ولا بُدَّ مِن مُراعاةِ حَيْثِيّةِ إثباتِ الدليلِ للحُكْم، وحَيْثِيّة ثُبوتِ الحُكْم من الدَليل، لأنَّ البحثَ في هذا الفنِّ إنما هو في أحوالِ الأدِلّةِ التي يَثبتُ بها الحُكْمُ، وفي أحوالِ الأحكامِ التي تثبتُ بالأدِلّةِ، لا في نَفْس الأدِلّة والأحكام، كما هو ظاهِرُ كلام صاحبِ «الإحكام»[1] حيث جعلَ موضوعَ أصولِ الفِقْه الأدِلّةَ والأحكام[2]، ولا الأدِلّة نفْسها كما هو ظاهِرُ كلامِ بعضهم حيثُ جَعَلَ موضوعَ أصولِ الفقِه الأدِلّةَ الكُلِّيّةَ السَمْعية[3]، أمَّا صاحبُ «الإحكام»، فقد فاتَه قَيْدُ حَيْثِيّةِ الإثبات والثُّبوت،

---

(١) يعني سيفَ الدِّين الآمديَّ. وهو الإمام الأصوليُّ المتكلِّم علي بن أبي علي بن محمد بن سالم العلبيُّ (٥٥١-٦٣١هـ) من فحولِ الشافعية ومقدَّميهم، وكتابُه «الإحكام في أصول الأحكام» من الكُتب المعتبرة في هذا الفن. تخرَّج به العزُّ بن عبدالسلام، وكان يُثني عليه. له ترجمة في «سِيرَ أعلام النبلاء» (٢٢: ٣٦٤)، و«وفيات الأعيان» (٣: ٢٩٣)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٨: ٣٠٦).

(٢) عبارةُ الآمديِّ في «الإحكام» (١: ٨): وأما موضوعُ أصولِ الفقه، فاعلم أنَّ موضوع كلِّ علم، هو الشيءُ الذي يبحث في ذلك العلم عن أحوالِه العارضة لذاته. ولمّا كانت مباحثُ الأصوليين في علم الأصول لا تخرجُ عن أحوالِ الأدلةِ الموصلةِ إلى الأحكام الشرعيةِ المبحوثِ عنها فيه، وأقسامِها، واختلاف مراتبِها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجهٍ كُلّيٍ، كانت هي موضوعَ عِلمِ الأصول. انتهى.

(٣) لعلَّه يعني الجمال الأسنويَّ في «نهاية السُول» (١: ٢٠)، وأيضاً فقد جزم البدر الزركشيُّ بأن موضوعَ أصولِ الفقه هو الأدِلّةُ السَّمعيّة. انظر «البحر المحيط» (١ ٢٣)، ولتمام الفائدةِ، انظر «مرآة الأصول» (١: ٦٥) بحاشية الإزميري.

ولا بُدَّ من اعتبارهما لِما عَلِمْتَ، وأمَّا الآخَرُ، فقَدْ فاتَه مع تلك الحيثيَّةِ الركنُ الآخَرُ من موضوع أُصولِ الفقهِ، وهو أحوالُ الأحكامِ الشرعية[1]، وأدخَلَ في موضوع الأصول ما ليسَ منه، وهو بعضُ الأدِلَّةِ الإجماليّةِ الكُليّةِ السَّمْعِيةِ فإنَّ بعضَ الأدلّة الإجمالية الكُلّيةِ السَّمْعية داخلٌ في مَوْضوع أصول الفقه لا جميعَها، وذلك الداخلُ هو الأدِلّةُ الشرعيةُ. وبَقَيَتْ أدِلةٌ سَمْعيةٌ غيرُ شرعيةٍ كأدِلّةِ العربيةِ في جَميعِ فنُونِها.

وإذا ظهر لك أنَّ موضوعَ أصولِ الفقهِ هو ما ذكَرْناهُ من أنّه الأدلةُ الشرعيَّةُ من حيثُ إثباتُها الأحكامَ الشرعيةَ، والأحكامُ الشرعيةُ من حيثُ ثبوتُها بالأدلةِ الشرعية، فاعلم أنه قد وضَعْنا كتابَنا هذا على قِسْمين، كلُّ قسمٍ منهما في رُكنٍ من أركانِ الموضوع:

القسم الأول: في الأدلِة الشرعيةِ باعتبار حَيْثيَّةِ الإثبات.

والقسم الثاني: في الأحكام الشرعيةِ باعتبار حَيْثِيّةِ الثبوتِ أيضاً.

ولمّا كان بعضُ الأُمور يتوقَّف عليها معرفةُ الفنّ، وبعضُها يتوقَّف عليها معرفةُ الإثبات والثبوتِ، وضَعْنا للأوّل هذه المقدِّمة، ووضعنا للثاني خاتِمةَ الكتاب، ولمّا كان كلّ مطلوبٍ إنما يُطْلَبُ لحصولِ فائدتِه، وهي غايتُه التي ينتهي الطالبُ إليها، عَلِمْنا أنه لا بُدَّ من بيانِ فائدةِ هذا الفنِّ ترغيباً للطالب، فلذلك قُلْنا:

ومُنتهـــاه مَـــنْ لـــه قـــد عَلِمـا يَعرِفُ حُكْمَ الله فيما حَكَما

---

(١) من جهة أنَّ الناظرَ في هذا العلم، إنَّما ينظرُ في أدلّة الأحكام الشرعية، فلا بُدَّ أن يكونَ عالماً بحقائق الأحكام، ليتَصوَّرَ القَصْدَ إلى إثباتِها ونَفْيها، وأن يتمكَّنَ بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلةِ، وكثرةِ الشواهد، ويتأهَّلَ بالبحثِ فيها للنظرِ والاستدلال. انظر «الإحكام في أصولِ الأحكام» (١: ٩) للسيفِ الآمدي.

فينتهــي إلــى سعــادةِ الأبَــدْ إلى مُقامٍ ليس بعدَه أمَـدْ

أي: غايةُ أصولِ الفقهِ التي ينتهي إليها العارفُ به، هي أنّ مَنْ عَرَفه، وأتقَنَ قواعدَه، عرفَ حُكْمَ الله تعالى الذي حكمَ به على العباد، من وجُوبٍ ونَدْبٍ وحَظْرٍ وكَراهيةٍ وإباحةٍ، ويعرِفُ محلَّ كلٍّ واحدٍ من هذهِ الخَمسةِ، فيُؤدِّي الواجبَ كما أُمِرَ به، ويُسارِعُ إلى المندوبِ حَسبَ إمكانِه، ويجتنبُ المُحرَّمَ والمَكْروه، ويأتي ما احتاجَ إليه من المُباحات، ويُرشِدُ إلى ذلك مَنْ أمكنه إرشادُه، فينتهي بذلك إلى سعادةِ الأبد، وهي السعادةُ الأُخْرَويَّة، والمُرادُ بها الفَوزُ بنعيم الجنةِ المرتَّبِ على مغفرةِ الله تعالى، وفوقَ ذلك رضوانٌ من الله أكبر، وهذا المُقام مُقامٌ ليس بعده غايةٍ لطالب الهداية، وبما ذكرتُه هاهُنا من فائدةِ أصولِ الفقهِ يظهَرُ لك أشْرَفيَّتُه على غيرِه، وأفْضَلِيتُه على ما عداه.

أما الكلامُ، فإنه وإن كان أفضلَ العلومِ بلا خلاف[1]؛ لأنه إنما يبحثُ عن صفات الله تعالى، وشرفُ العلمِ إنما هو بشرفِ الموضوع، فأفضليتُه على سائرِ الفنونِ إنما هي أفضيلةٌ باعتبار ما ذُكِرَ، وهذا أفضليتهُ باعتبارات كثيرة، وكثيرٌ من العلوم كعلمِ العربية والنحوِ والصَّرفِ إنّما هي طُرقٌ إلى معرفةِ هذا الفنّ، فنسبتُه إليها بهذا الاعتبار إنما هي كنسبةِ الثمرةِ إلى الشجرة؛ لأنه إنما تُطْلبُ لأجْلِه، كما أنَّ الشجرةَ إنما تُغْرَسُ لأجْلِ ثمرتِها، ولربما لم يحصُلْ منها المطلوبُ، فتُجذُّ من أصلِها، وأما نِسْبتُه إلى غير تلك الفُنونِ، كالمنطقِ والهندسةِ والحسابِ، فهو أنه مُباينٌ لها، ويستمدُّ من ثلاثةِ فنون وهي: علمُ الكلام، وعلمُ العربية، وعلمُ الأحكام[2].

(١) هذا باعتبار غايته، وهو الذي نصره الإمامُ الغزاليُّ في «المُستصفى»: (١: ٥) حيث جعل علمَ الكلام العلمَ الأعلى في الرُّتبة، لأنه العلمُ الكُلِّيُّ الذي ينظرُ في أعمّ الأشياء، وهو الموجودُ، وعليه جرى الإزْميري في «حاشية مرآةِ الأصول»: (١: ٩)، وإلاّ فالخلافُ منصوبٌ بين العلماء بشأنِ علم الكلام.

(٢) انظر «البرهان»: (١: ٧٧) لإمام الحرَمين، و«الوصول إلى الأصول»: (١: ٥٣) لابن برْهان. وعبارةُ =

أما الكلامُ، فلتوقُّفِ الأدلةِ الكُلِّيةِ الشرعيةِ على معرفةِ الباري تعالى وصِدْقِ المُبَلِّغ، وذلك يتوقَّف على دلالةِ المعجزة.

وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية.

وأما الأحكام، فالمرادُ تصوُّرُها ليُمكنَ إثباتُها ونَفْيُها، وإلاّ لزِمَ الدَّور[١].

وحُكم الله تعالى فيه أنه يُنْدَبُ تعلُّمُه وتَعليمُه، لدخولهِ تحت حديثِ «ما تصدَّقَ الناسُ بصدقةٍ مِثْل عِلْمٍ يُنْشَر»[٢] وتحت حديث: «وأجودُكم بَعدي رجلٌ عَلِمَ علماً، فنشر عِلْمَه، يُبْعثُ يومَ القيامةِ أمَّةً وَحْدَه»[٣]، وبتَوَقُّف معرفةِ أحكام الله تعالى عليه تَزْدادُ نَدْبيَّتُه وأفضَلِيتُه، ولرُبَّما كان فرضَ كفاية[٤]، فإنه يجبُ على كلِّ ناحية من الأرض أن يكونَ فيهم من يُعلِّمُهم أمرَ دينهم، ويَرْجعون إليه في حلِّ مُشكلاتِهم[٥]، ولا يكون بهذه الصفةِ إلا عالماً بهذا الفن، ولا يُشتَرطُ في كونِه عالماً به أن يكونَ عالماً باصطلاحاتِه الجديدة، وإنما يكفي في كَوْنِه عالماً به أن يكونَ ذا مَلَكةٍ يَقْتدرُ بها على استنباطِ الأحكامِ من أدِلَّتها،

= المصنِّف جِدُّ قريبةٍ من عبارةِ السيف الآمديّ في «الإحكام»: (١: ٩).

(١) وهو توقُّف كلٍّ واحدٍ من الشيئين على الآخَر. انظر «الكلِّيات»: (٤٤٧) للكَفَوي.

(٢) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»: (٧: ٢٣١) (٦٩٦٤) وفي إسناده عون بن عُمارة وهو ضعيف، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١: ١٦٦) وأعلَّه بالعلَّةِ المذكورة. وانظر «الكامل في الضعفاء»: (٣: ٣٢٢) لابن عَديّ.

وأخرج ابن عبدالبَرّ في «جامع العلم وفَضْلِه»: (١: ١٩١) بإسنادٍ مُرسلٍ حَسَنٍ من حديث محمد بن المنكدر أنَّ رسول الله ﷺ قال: «ما أفاد المسلمُ أخاه فائدةً أحسَنَ من حديثٍ حسنٍ بَلَغه فَبَلَّغه».

(٣) أخرجه أبو يعلى في «المسند»: (٢٧٨٢) والبيهقيُّ في «شُعب الإيمان»: (١٧٦٧) من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١: ١٦٦) وقال: رواه أبو يعلى، وفيه سعيد بن عبدالعزيز، وهو متروك. وذكره الحافظ ابن حجر في «المطالب العالية»: (٣: ١٣٣)، وضعّفه البوصيري بأيوبَ بنِ ذكوان.

قلت: وفيه علَّة أخرى، نوح بن ذكوان أخو أيوب المذكور، ضعيف كما في «التقريب»: (٧٢٠٦) للحافظ ابن حجر.

(٤) انظر: «معارج الآمال»: (١: ٧٥) للإمام السالمي.

(٥) انظر «قواطع الأدلَّة»: (١: ١٧) للإمام السمعاني.

سواءٌ عرفَ اسم ذلك الدليلِ أنه عامٌ مَثَلاً أمْ لم يعرِفْه إذا كانتْ مَلَكَتُه قويةً على وضعِ الأدلةِ مواضعَها، وترجيحِ الراجحِ منها عند التعارُض.

وقيل: إنّ أولَ مَن مَهَّدَ قواعدَه على هذه الجهةِ المخصوصةِ هو الشافعيُّ، كذا في «حصول المأمول مَهّدَ قواعده على هذه الجهةِ المخصوصةِ هو الشافعيُّ، كذا في «حصول المأمول»[1] وغيرِه[2]، عرَفْتَ ممّا تقدَّمَ أنَّ الصحابةَ ومَنْ بعْدَهم من التابعين كانوا عالمين بكيفيةِ الاستنباط، فيكونُ الواضِعُ إنّما مَهّدَ القواعدَ التي كانت معلومةً عندهم، فخيفَ عليها التشتُّتُ، فضبطَها الواضعُ بذلك التمهيد، صَوْناً لها من ذلك المحذور، ومثالُ ذلك: أنَّ العربَ كانوا عالمِين بوَضْعِ عَرَبيّتِهم في مواضِعها، فلا يتطرَّق على أحدٍ منْ قِبَلِها لحْنٌ إلاّ عابَه عليه كثيرون، فلما ظهر الإسلامُ اختلطَ العربُ بالعجم؛ لِما جعلَ الله من الأُلْفَةِ الإسلاميةِ بينهم، فخيفَ على العربيةِ أن تتلاشى بسبب ذلك، فوضع عليُّ بن أبي طالب بعضَ قواعدها، ودفَعه إلى أبي الأسْوَد الدُّؤلي[3]، وقال له: انحُ هذا النَّحْوَ، فوضع أبو الأسود عِلْمَ النحوِ ضَبْطاً للُغةِ العرب، فكذلك فَنّ الأصول، والله أعلم.

---

(١) للعلّامة محمد صِدِّيق خان القِنَّوْجيِّ (١٢٤٨ ـ ١٣٠٧هـ) زوج ملكة بهوبال في الهند، من المكثرين من التصنيف في التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك، ومن أشهرها «فتح البيان في مقاصد القرآن»، و«الروضة الندية شرح الدرر البهية» و«حصول المأمول في علم الأصول». له ترجمة في «حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر»: (٢: ٧٣٨) للشيخ عبدالرزاق البَيطار، و«الأعلام»: (٦: ١٦٧) للزركلي.

(٢) منهم ابن عقيل الحنبلي، قال في كتابه «الواضح في أصول الفقه»: (١: ١٨٥): الشافعيُّ أبو هذا العلم وأُمّه، وهو أوّل من هذَّبَ أصول الفقه. انتهى. ولتمام الفائدة انظر «الإبهاج في شرح المنهاج»: (١: ٤) للتقيِّ السُّبكي، و«البحر المحيط»: (١: ٣) للبدر الزركشي.

(٣) هو ظالم بن عمرو. سمع من غير واحدٍ من الصحابة، وكان من وجوه الشيعة ومن أكملهم عقلًا ورأياً. وفيه يقول ابن سلاّم الجُمَحيُّ في «طبقات فحول الشعراء»: (١: ١٢). وكان أوّلَ من أسَّس العربية، وفتح بابَها وأنهجَ سبيلَها، ووضع قياسَها أبو الأسود الدؤلي. انتهى. وقد استقصى القِفطيُّ الروايات في سبب وضع النحو في ترجمة أبي الأسود من كتاب «إنباه الرواة على أنباه النحاة»: (١: ٥٠)، وكذا الذهبي في «سير أعلام النبلاء»: (٤: ٨٢-٨٤).

القسمُ الأوّل من الكتاب في الأدِلَّةِ الشرعية

وفيه خمسةُ أركان؛ لأن الأدلَّة الشرعية خمسة:

أحدُها: الكتاب.

ثانيها: السنة.

ثالثُها: الإجماع.

رابعُها: القياس.

خامسُها: الاستدلال. وإن أنكر بعضُهم كَوْنَه من الأدلةِ الشرعيةِ، فهو منها في غالبِ أنواعه، وإن كان بعضُها ليس بدليلٍ أصلاً - كما ستعرفُه إن شاء الله تعالى -، فوضعَ المصنِّفُ لكلِّ واحدٍ من هذه الأدلةِ رُكْناً يبحثُ فيه عن أحواله الخاصة به، أو المشتركةِ بينه وبين ما عداه؛ ولمّا كان «الكتاب» هو الركنَ الأعظمَ في هذا الباب، وأنّ مباحثَه داخلةٌ في غالبِ الفنِّ، وجبَ أن نُقَدِّمه على سائِرِ الأركان، فلذلك قلنا:

الركنُ الأولُ في مباحث الكتاب:

أما المباحِثُ، فهي جَمْعُ مَبْحَثٍ، وهو محلُّ البَحْثِ، ويُفَسَّرُ بالقضايا، إذْ هي محلُّ البَحْثِ الذي هو إثباتُ المحمولِ للموضوع[1]، فمعنى مباحث أدِلَةِ الفقهِ: القضايا المشتَملةُ على إثباتِ أحوالِ أدِلّة الفقهِ لتلك الأدلّة.

وأما «الكتاب»، فهو القرآنُ العظيم، وأصلُ الكتابِ، إنما هو اسمٌ لكلِّ مكتوبٍ، ثم نُقِلَ في عُرْفِ أهلِ الشرع إلى كتاب الله تعالى[2]، وغلبَ إطلاقُه عليه فيما بينهم، كما غلبَ إطلاقُ الكتابِ عند النحاةِ على «كتاب سيبويه».

وأصلُ القرآن: مَصْدَرُ قرأ الشيءَ، إذا جمعَه، ثم نُقِلَ إلى المجموعِ المُعَيَّن من كلام الله تعالى، ولما كان القرآنُ أكثرَ استعمالاً في كلامِ الله من الكتابِ، وأشهَرَ إطلاقاً، وأكثرَ تداولاً، عَرَّفوا الكتابَ به، فهو من التعريفِ اللفظي[3]، وعرَّفوه بما يُمَيِّزُه في خاصَّة نَفْسِه بأمورٍ ذكر منها المصنِّفُ أشياءَ حيث قال:

أمّا الكتابُ فهو نَظْمٌ نَزَلا ... على نبيِّنا وعنه نُقِلا
توتُراً، وكان في إنزالِهِ ... إعجازُ مَنْ ناواه في أحْوالِهِ

عَرَّف «الكتابَ»، والمرادُ به كتابُ الله تعالى: بأنَّه النَّظْمُ المُنْزَلُ على نبيِّنا

---

(١) كقولنا: العالَمُ حادث. فـ «العالَم» موضوع، و«حادث» محمولٌ. ويُسَمَّى المجموع قضيةً، وهي التي تنحلُّ بطرفَيْها إلى مُفرَدَيْن. وهذه عبارة المنطقيين، ويسميه النحويون: المبتدأ والخبر. انظر «التقريب لحدِّ المنطق» في «رسائل ابن حزم» (٤: ١١٤)، و«المستصفى»: (١: ٣٦) للإمام الغزالي، و«الكليات»: (٧١٢) للكفوي.

(٢) انظر «حاشية البُناني على شرح المَحلّي على جمع الجوامع»: (١: ٢٢٣).

(٣) التعريفُ اللفظي يرجعُ لبحثٍ لُغَوي هو بيانُ أن اللفظَ موضوعٌ لكذا، وحقُّه أن يكون بلفظٍ مُفردٍ إن وجد، وإلاّ فبالمركب، فالمقصودُ منه تعيينُ المعنى لا تفصيلُه، وأمّا ما يُقصَدُ به تحصيلُ ما ليس بحاصلٍ من التصوُّرات فحقيقي. أنظر «حاشية البُناني»: (١: ٢٢٣).

محمد ﷺ، المنقولُ عنه تواتراً، والحالُ أنَّ في إنزالِه إعجازَ مَنْ قصدَ معارضتَه في شيءٍ من أحواله(١)، من نحوِ بلاغته الباهِرة، وتراكيبِه الظاهرةِ، وبراهينِه القاهرة(٢)، فالمُرادُ بـ «النظم»: هو الكلامُ المؤلَّفُ، وآثرَ التعبيرَ به عن اللفظِ؛ لما في أصلِ النظم من الحُسْنِ(٣)، ولِما في أصلِ اللفظِ من معنى الطَّرح وهو، أي: النظمُ: جنسٌ يَشْمَلُ القرآنَ وغيرَه من كلِّ كلامٍ مؤلَّفٍ، وما بَعده فصلٌ مَخرِجٌ لغيرِ الكتاب من هذا التعريف، فخرجَ بالمُنْزَلِ على نبينا الأحاديثُ الغيرُ المنزلةِ عليه ﷺ، فإنها لم تَنْزِلْ نَظماً هكذا، وإنما أُنزلَ عليه ﷺ مَعانيها، والكُتُبُ(٤) المُنْزَلَةُ على غيرِه ﷺ، كالتوراةِ والإنجيلِ، وخرجَ بالمنقولِ عنه تواتراً منسوخُ التلاوةِ وما نُقِلَ عنه ﷺ آحاداً، فإنه ليس بقرآنٍ ولا يُعطى له حُكْمُ القرآنِ، وخرجَ بالقيدِ الأخير ـ وهو الإعجازُ ـ الأحاديثُ الربانيةُ على فَرْضِ نَقْلِها تواتُراً.

واعلم أن غرضَ الأُصوليين من الكتاب إنّما هو متعلِّقٌ بالآية منه وبالآيتين، وبالحرف الواحدِ ونحو ذلك؛ لأنّ غرضَهم منه إنّما هو استنباطُ الحكم الشرعيِّ من الدليل، ويكون ذلك الدليلُ آيةً، ويكونُ حرفاً، فهم يُطلقون اسم الكتابِ على المجموعِ من كتاب الله تعالى، وعلى الآيةِ، وعلى الحرف منه، فاحتاجوا لتعريفٍ مُنطبقٍ على غَرضِ الأُصوليين، فجمع بعضُهم بين الإعجاز والإنزالِ

(١) هذا مُستفاد من قَولِ المصنِّف: «ناوأه في أحواله» أيْ: عاداه، وأصلُه بالهَمْزِ وربما لم يُهْمَزْ، انظر «الصحاح»: (١: ٧٩) للجوهري.

(٢) وهو ما تمَّ بَسْطه وإيضاحُه وتقريرُه والاحتجاجُ له على يدي فرسان البلاغة والنقدِ كالجاحظ والخطّابي والرُّماني والباقلانيِّ وعبدالقاهر الجُرجاني أصحاب التصانيف الباهرة في الإعجاز، فإن أراد القارئ عُجالةَ مُسْتَوفِزٍ، فعليه بكتاب «الشفا»: (١: ٢٢٧) حيث عقد القاضي عِياض فصلاً نفسياً في إعجاز القرآن، استولى فيه على الكُبَرِ من باباتِه ومقاصِده.

(٣) يعني دلالته في أصلِ وَضْعِه على الاتّساق والاستقامة. انظر «الصحاح»: (٥: ٢٠٤١)، و«المصباح المنير»: (٢٣٤).

(٤) متعلِّقٌ بقوله: «فخرج».

على نَبِيِّنا ﷺ، والكِتْبَةِ في المصاحفِ والنقلِ بالتواتر(١)، واعتبر بعضُهم الإنزالَ والإعجازَ؛ لأنّ الكِتْبَةَ والنقلَ ليسا من اللوازم، لتحقُّق القرآنِ بدُونِهما في زمن النبيِّ عليه السلام، واعتبرَ بعضُهم الكتابةَ والإنزالَ والنقلَ؛ لأنّ المقصودَ تعريفُ القرآن لمنْ لم يُشاهدِ الوحيَ ولم يُدركْ زمنَ النبوة، وهم إنما يُعرِّفونه بالنقلِ والكتابةِ في المصاحف، ولا ينفكُّ عنهما في زمانِهم، فهما بالنسبةِ إليهم من أبْيَنِ اللوازم البَيِّنةِ وأوضحِها دلالةً على المقصود.

ولمّا ألزمَ بعضُهم الدَّوْرَ في تعريفِ الكتابِ بالكتابةِ في المصاحف(٢)، عَدَلَ المصنِّفُ عن ذِكْرِها في تعريفِه، فبقيَ خالياً من الاعتراضِ، جامعاً لصفاتِ القرآنِ المختَصَّةِ به، الحاصلةِ في جميعِهِ وفي بعضِهِ، فحصلَ المقصودُ من ذلك(٣). وهنا تنبيهات:

الأول: أنَّ العادةَ قضَت بتواترِ القرآنِ جُملةً وتفصيلاً، وقد أجمعت المُحمَّدية على أنَّ نقلَه كذلك تواتُر، فالزائدُ فيه ما ليس منه، والناقصُ منه ما هو منه كافرٌ؛ لتضمُّنه تكذيبَ النبيِّ فيما جاء به حيث أخبر أنَّ هذا من القرآنِ، والنبيُّ يقول بخلاف ذلك، وأنَّ هذا ليس من القرآن، والنبيُّ يقول منه، على أنَّ القرآنَ محفوظٌ من الزيادةِ والنقصان؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩)، والمرادُ بالحفظِ عن الزيادةِ فيه والنقصانِ منه؛ إذ لا يُعْقَلُ للحفْظِ في العربيةِ إلا مَعنيان:

---

(١) انظر حاشية الإزميري على «مرآة الأصول»: (١: ٨٦)، و«التلويح على التوضيح»: (١: ٢٦) للتفتازاني.

(٢) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (٢: ٨٣) للتاج السبكي، و«شرح مختصر الروضة»: (٢: ١٠) للنجم الطوفي.

(٣) وذهب الأمير الصنعاني في «إجابة السائل شرح بغية الآمل»: (٦٥) إلى أنه لو قيل بتعذر رسم القرآن لشهرته لكان حسناً؛ فإنه لا أوضح ولا أشهر منه عند كل إنسان ممن يعرف الشرعيات.

أحدهما: حِفْظُه من التفويتِ بالنسيان.

وثانيهما: من الزيادةِ فيه والنقصان، ولا يصحُ أن يكون المعنى الأولُ هو المرادَ من الآية، لأنَّ القرآن غيرُ محفوظٍ عنه ضرورةً، فتعيَّن إرادة المعنى الثاني(١)، ولكن قد يمنعُ من الحكم بالإكفار على مَنْ زاد أو نقصَ فيه قوةُ شُبهةِ الزائدِ أو الناقِص، ومن هُنا لم تُكَفِّر كلُّ واحدةٍ من الطائفتين: الحنفيةِ والشافعيةِ الأخرى حيث أنكرت المالكية(٢) أن تكون البسملةُ آيةً من كل سورة من القرآن، وأثبتت ذلك الشافعيةُ(٣)، والحق عندنا - معشر الإباضية - أنها آيةٌ من كل سورة كتبت في أولها؛ لأنها من جملة الآيات المنقولة بالتواتر المكتوبة في المصاحف(٤).

---

(١) وهو قول البغويّ في «معالم التنزيل»: (٤: ٣٦٩-٣٧٠)، والزمخشري في «الكشاف: (٢: ٥٧٢) وغيرهما.

(٢) وساعدهم على ذلك الحنفية، وللقاضي الباقلاني بحثٌ طويلُ الذيل في «الانتصار لنقل القرآن» (١: ١٦١-١٩٧) طبعة مؤسسة الرسالة، حيث جمع جراميزه لهذه المسألة، وقتلها بحثاً وتنقيراً وإيراداً واعتراضاً، وعلى كلامه عوَّل ابن الحاجب في «المختصر»: (١: ٨٢)، وقد تعقَّبه التاج السُّبكي في «رفع الحاجب»: (١: ٨٢-٩١)، ونصر مذهب الشافعية في كونها آية في كل سورة، وقال: واعلم أنَّ ذِكْرَ هذه المسألة في الأصول، فُضول، وذهاب القاضي أبي بكر - يعني الباقلاني - إلى أنَّها قطعيةٌ، ضعيف. انتهى كلامه. وللاطلاع على مأخذِ الحنفية في هذه المسألة، انظر «أحكام القرآن»: (١: ٨-١٥) للإمام الجصَّاص.

(٣) انظر «روضة الطالبين»: (١: ٢٤٢) للإمام النووي، و«تفسير ابن كثير»: (١: ١١٦-١١٨).

(٤) واحتج له المصنف بما ثبت عند البخاريّ (٥٠٤٦) وابن حبان (٦٣١٧) وغيرهما من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وقد سُئِلَ: كيف كانت قراءة النبي ﷺ؟ فقال: «كانت مَدّاً، ثم قرأ «بسم الله الرحمن الرحيم»، يمدُّ بسم الله، ويمدُّ بالرحمن ويمدُّ بالرحيم. وبما ثبت عند أبي داود (٧٨٨) والحاكم في «المستدرك»: (١: ٢٣١) من حديث ابن عباس قال: «كان النبي ﷺ لا يعرفُ فصل السورة حتى تنزل عليه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾. وصحَّحه الحاكم ووافقه الذهبي. انظر «شرح مسند الربيع»: (١: ٣٢٩-٣٣٠) ولتمام الفائدة، انظر «فتح الباري»: (٨: ٧٠٩-٧١٠) للحافظ ابن حجر، و«النكت على كتاب ابن الصلاح»: (٢: ٧٤٨) له أيضاً، و«معارج الآمال»: (٨: ٨٧) للإمام السالمي حيث أوفى على الغاية في تحرير هذا المقام روايةً ودراية.

قال صاحبُ «المنهاج»(١): فإن قُلْتَ: وكيف يُحْكَمُ بكُفرِ مَنْ زاد في القرآن غيرَ ما تواترَ وأنكر كونَ بعض المتواترِ قُرآناً، وقد وردت الزيادةُ عن ابن مسعود في آيةِ الكفّارة(٢)، ورُوِيَ عنه: أنَّ «المعوِّذتين» ليستا قُرآناً، وإنَّما هما عَوْذَتان أُنْزِلَتا(٣)، وعن غيره: أنَّ «الفاتحة» ليست من القُرآن(٤)، وعن حَفْصَة: أنه كان من القرآن: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ (البقرة: ٢٣٨) «صلاة العصر»(٥). وعن ابن عُمَرَ: انه كان من القرآن

(١) انظر: «منهاج الوصول»: (٢٧-٢٨) للإمام المرتضى.

(٢) يعني قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ (المائدة: ٨٩) فكان ابن مسعود يقرأها: «فصيام ثلاثةِ أيام مُتتابعات»، انظر «فضائل القرآن»: (٢٩٨) لأبي عُبَيْد.

(٣) قد أخرج الإمام أحمد في «المسند» (٢١١٨٦) وصحَّحه ابن حبان (٧٩٧) من حديث عاصم بن بَهْدَلة، عن زرّ بن حُبيش، قال: قلتُ لأبيّ بن كعب: إنَّ ابن مسعود لا يكتب في مصحفه المعوِّذتين، فقال: قال لي رسول الله ﷺ: «قال لي جبريل: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ (الفلق: ١) فقلتها، وقال لي: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ (الناس: ١) فقلتُها». فنحنُ نقول ما قال رسول الله ﷺ. هذا لفظُ ابن حبان، وأصل الحديث في «صحيح البخاري»: (٤٩٧٧)، وأخرجه البزّار من طريقٍ أخرى كما في «كشف الأستار»: (٢٣٠١) وقال: وهذا لم يُتابعْ عبدَ الله عليه أحدٌ من الصحابة، وقد صحَّ عن النبيِّ ﷺ أنه قرأ بهما في الصلاة، وأُثبتتا في المصحف، وانظر بَسْطَ هذه المسألة في «الانتصار لنقل القرآن»: (١: ٢٦٧-٢٩٩) طبعة مؤسسة الرسالة للإمام الباقلاني.

(٤) هذا مرويٌّ عن ابن مسعود أيضاً. فقد ذكر ابن كثير في «التفسير»: (١: ١٠٣) عن الأعمش، عن إبراهيم ـ يعني النَّخَعيَّ ـ قال: قيل لابن مسعود لِمَ لَمْ تكتب الفاتحة في مُصحفك؟ قال: لو كتبتُها لكتبتُها في كُلِّ سورة. انتهى. وانظر «الانتصار» (١: ٢٨٨-٢٨٩) حيث تأوَّلَ الإمامُ الباقلاني لصنيع ابن مسعود، وحمله على غير ما وجه، وبرّأ ساحتَه من إنكار كون «الفاتحة» قُرآناً يجبُ إثباته في المصحف.

(٥) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ»: (١: ١٣٢) موقوفاً على حفصة رضي الله عنها، وأخرجه مرفوعاً ابن حبان (٦٣٢٣) والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١: ١٧٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى»: (١: ٤٦٢) وغيرهم من حديث محمد بن إسحاق، قال: حدَّثني أبو جعفر محمد بن علي ونافع: أنَّ عمرو بن رافع مولى عمر بن الخطاب حدَّثهما أنه كان يكتب المصاحف في عهد أزواج النبيِّ ﷺ، قال: فاستكتبتني حفصةُ مُصحفاً، وقالت: إذا بلغتَ هذه الآية من سورة البقرة، فلا تكتُبْها حتى تأتيني بها، فأُمِلَّها عليك كما حفِظتُها من رسول الله ﷺ. قال: فلما بلغتُها جئتُها بالورقة التي أكتبها، فقالت: اكتُب: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ صلاة العصر ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٨) وهذا إسنادٌ حسن، فإنَّ عمرو بن رافع قد روى عنه غيرُ واحد كما في «تهذيب التهذيب» (٣: ٢٦٩) =

«الشيخُ والشيخةُ إذا زَنَيا فارجُموهما»[١] والظاهرُ مَنْ رُويَ عنه ذلك كان يعتقدُ صحَّةَ ذلك، ولم يُسْمَعْ من أحدٍ من العلماءِ إكفارُ هؤلاء من الصحابةِ، فكيف قَطَعْتَ بكُفْرِ مَنْ زاد ونقصَ، وهؤلاء زادوا ونقصوا ولم يُكَفَّروا؟

قلتُ: لا شكَّ أن هذه الروايات عنهم آحادية[٢]، وقد قطع بعضُ العلماءِ بإكْذابِها[٣]، وبعضهم تأوَّلها، وهي محتملةٌ للتأويل[٤]، فكيف يحسُنُ القطعُ بإكفار مَنْ رُويَت عنه مع ذلك؟».

= لابن حجر، وذكره ابن حبّان في «الثقات» (٥: ١٧٦)، وابن إسحاقَ مدلِّس، ولكنَّه صرَّح بالتحديث، فانتفت شُبْهةُ تدليسه.

وفي الباب عن عائشة وأُبيِّ بن كعبٍ وغيرهما، انظر «فضائل القرآن»: (٢٩٢ وما بعدها) لأبي عُبَيْد.

(١) هذا مرويٌّ عن عمر بن الخطاب وأُبيِّ بن كعب وزيد بن ثابت وغيرهم رضوان الله عليهم، وربما كان العزوُ لابن عمر سَهْواً من صاحب «المنهاج» رحمه الله.

فقد أخرج الإمام أحمد في «المسند» (٢١٢٠٧) من حديث عاصم بن بَهْدَلة، عن زرٍّ -يعني ابن حُبَيْش- قال: قال لي أُبَيُّ بن كعب: كأيِّن تقرأ سورة الأحزاب؟ أو كأيِّن تعدُّها؟ قال: قلت له: ثلاثاً وسبعينَ آيةً، قال: قَطُّ، لقد رأيتُها وإنها لتعادلُ سورةَ البقرة، ولقد قرأنا فيها «الشيخُ والشيخةُ إذا زَنَيا فارجُموهُما البتَّةَ نكالاً من الله والله عزيز رحيم» وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤: ٣٥٩)، وفي هذا نظر، فإن عاصم بن بَهْدَلة صدوق له أوهام بسبب سوء حفظِه. ولكنَّه يتقوَّى بما ثبت عند الإمام أحمد (٢١٥٩٦) والنسائي في «الكبرى» (٧١٤٥) وغيرهما من حديث زيد بن ثابت، ورجال إسناده ثقات.

(٢) وهو الذي عوَّل عليه أبو عبيد في «فضائل القرآن»: (٣٢٥) حيث عقد باباً نافعاً استقصى فيه الزوائد من الحروف التي خولفَ بها مصحف عثمان، ثم قال: هذه الحروفُ التي ذكرناها في هذين البابين من الزوائدِ، لم يَرْوِها العلماء، واحتملوها على أنها مثلُ الذي بين اللوحين من القرآن، ولأنهم كانوا يقرؤون بها في الصلاة، ولم يجعلوا من جَحَدها كافراً، ويحكمُ بالكفرِ على الجاحد لهذا الذي بين اللوحين خاصة... إلى أن قال: فأما ما جاء من هذه الحروف التي لم يؤخَذْ علمُها إلاّ بالإسنادِ والروايات التي يعرفُها الخاصةُ من العلماءِ دون عوامِّ الناس، فإنما أراد أهلُ العلم منها أن يستشهدوا بها على تأويل ما بين اللوحين، وتكونَ دلائل على معرفةِ معانيه وعلم وجوهِه، وذلك كقراءة حفصة وعائشة: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر» إلى آخر كلامه رحمه الله. وانظر «الانتصار لنقل القرآن» ورقة (٢: ٥-١٤) للباقلاني حيث نقل كثيراً ممّا ذكره أبو عُبَيْد، وردَّه من جهةِ الآحاد.

(٣) منهم الإمام الباقلاني في «الانتصار» (٢: ١٣-١٤)، والفخر الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب» (١: ٢٢٢).

(٤) انظر «فضائل القرآن»: (٣٢٦) لأبي عبيد، و«الانتصار» (٢: ١٣) للباقلاني.

التنبيه الثاني: قال ابنُ الحاجب[1] **وغيره:** إنَّ القراءاتِ السبعَ متواترةٌ قَطْعاً[2]. وقال آخرون بتواتُرِ العَشْرِ أيضاً[3]، واستثنوا من ذلك ما كانَ من قَبيلِ الأداءِ، كالمدِّ والإمالةِ وتحقيقِ الهمزةِ وكالرفعِ والنصبِ والخفضِ والجزمِ، قالوا: فإنَّ هذه الأمورَ ونحوَها يجوزُ أن تكون غيرَ متواترةٍ، لأنّه لا يلزَمُ من كونِها آحاديةً عَدَمُ تواتُرِ القرآن.

قال صاحبُ «المنهاج»[4]: لكنَّ الأقربَ أنَّها في السبعِ والعشرِ مُتواتِرة، لأنّا إذا عَلِمْنا تواتُرَ الألفاظِ التي نَقلوها على التفصيلِ، لزِمَ تواترُ كيفيةِ تأديتِهم

(١) هو الإمام المتفنن، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي، الدُوَيْني الأصل، الإسنائي المولد (٥٧٠-٦٤٦هـ) المعروف بابن الحاجب. من أعيان المالكية، وصاحب التصانيف المشهورة، أثنى عليه غير واحد من المؤرخين، ووصفوه بالديانة والبراعة في العلم، له المختصر المعروف في أصول الفقه «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل»، و«جامع الأمهات» في الفقه، و«الكافية» في النحو، و«الأمالي» المشهورة، له ترجمة في «الديباج المذهب»: (١٨٩) و«وفيات الأعيان» (٣: ٢٤٨)، و«سير أعلام النبلاء» (٢٣: ٢٦٤).

(٢) انظر كلام ابن الحاجب في «المختصر»: (٤٦)، وبه قال النجم الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢: ٢١)، ومُلاَ خُسرو في «مرآة الأصول» (١: ٩٨) بحاشية الإزميري، وارتضاه العضدُ الإيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب»: (٩٩).

(٣) منهم الإمام البغويُّ على ما سَيصرِّح به المصنِّفُ بعد قليل.
ونقل السيوطي في «الإتقان» (١: ٢٢٦) عن التقيّ السبكيِّ أنه قال: والبغويُّ أوْلَى مَنْ يُعْتَمدُ عليه في ذلك؛ فإنه مُقْرئٌ، فقيهٌ جامعٌ للعلوم، ثم نقل -أي السيوطي- عن ولده التاج السُبكي قَوْله في منع الموانع»: إنَّما قُلنا في «جمع الجوامع»: والسبعُ متواترة، ثم قلنا في الشاذ: والصحيح أنه ما وراءَ العشرة، ولم نقلْ: والعشرُ متواترة، لأنَّ السبعَ لم يُخْتَلَفْ في تواتُرِها، فذكرنا أوّلاً موضعَ الإجماع، ثم عطفْنا عليه موضع الخلاف، على أنَّ القولَ بأنَّ القراءاتِ الثلاثَ غيرُ متواترةٍ في غاية السقوط، ولا يصحُّ القولُ به عمَّن يُعْتَبَرُ قولُه في الدين، وهي لا تخالف رسمَ المصحف، وقد سمعتُ أبي يُشدِّد النكيرَ على بعض القضاة، وقد بلغه أنه منعَ من القراءة بها، واستأذنه بعضُ أصحابنا مرَّةً في إقراء السبع، فقال: أذِنتُ لك أن تُقرِئَ العَشْرَ. انتهى. قلتُ: هذا الذي نقله الإمام السُيوطي فيه بعضُ الزيادة وفيه اختلافٌ يسيرٌ عمَّا في نُسختنا الخطيّة من «منع الموانع» (٤٦/ أ-٤٧/ ب) ونقله على الجادَّةِ الإمامُ الجزري في «النشر في القراءات العشر» (١: ٤١-٤٢) ولتمام الفائدة انظر «شرح المحلّي على جمع الجوامع»: (١: ٢٣١).

(٤) انظر «منهاج الوصول»: (٢٧) للإمامِ المُرْتضى، و«النشر»: (١: ٣٠) لابن الجزري.

تلك الألفاظَ؛ لأنَّ الحركاتِ ونحوَها بمنزلةِ الهيئاتِ للألفاظِ، فلا يصحُّ تواترُ الألفاظ دونَ الهيئاتِ ما لم يحصُلْ من الناقلِ أمارةٌ تقتضي أنه متيقن بلفظ دون هيئتهِ، والله أعلم. انتهى.

وأقول: إنَّه لا يلزَمُ من تواتُرِ اللفظِ تواتُرُ كيفيةِ أدائِه، لجواز أن يحفظَ بعضُ الناقلين اللفظَ دُونَ هيئةِ الأداء، وإذا احتُمِل وجودُ هذا المعنى في أحدٍ من الناقلين، احتُمِلَ وجودُه في جميعهم، فما لم يُبَيِّن الناقلُ اللفظَ وكيفيةَ الأداء، فالمنقولُ المتُحقِّقُ إنما هو اللفظُ، وكيفيةُ الأداءِ أمرٌ مظنون، والله أعلم[1].

وقال الزمخشريُّ وغيره: إنَّ القراءاتِ كُلَّها آحاديّة[2]. ورُدَّ هذا القولُ بما حاصله: أنه يلزَمُ على جعلِ القراءاتِ آحاديّةً أن يكونَ بعضُ القرآنِ آحادياً، وهو باطلٌ، لاقتضاءِ العادةِ وجوبَ التواترِ في تفاصيل مِثلِهِ؛ وبيانُ ذلك: أنَّه يلزم في نحوِ قوله تعالى: ﴿مَلِكِ﴾ و ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤) وفي قولهِ تعالى: ﴿فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾ (الكهف: ٧٧) بتشديدِ الياءِ وتخفيفِها، إما أن يكونَ كِلا القراءتين متواتراً، وهو المطلوب، وإما أن يكونَ إحداهما مُتواتراً دون الأخرى، فالمتواترُ منهما هو القرآنُ، وإما

(١) وهو اختيارُ ابن الحاجب، وعبارتُه: القراءاتُ السبعُ متواترة فيما ليس من قَبيل الأداء كالمَدِّ والإمالة وتخفيف الهمزِ ونحوها. انتهى، وعليه مشى العَضُدُ الإيجي في «شرحه»: (٩٩) ولتمام الفائدة، انظر «البحر المحيط» (١: ٣٧٩) للبدر الزركشي.
قلتُ: قد ذكر ابن الجزري في «النشر»: (١: ٣٠) قول ابن الحاجب ثم قال: لا نعلمُ أحداً تقدَّم ابن الحاجب إلى ذلك، وقد نصَّ على تواترِ ذلك كلِّه أئمة الأصول كالقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني في كتابه «الانتصار» وغيره، وهو الصواب، لأنه إذا ثبت تواتر اللفظِ ثبت تواترُ أدائه، لأنَّ اللفظ لا يقومُ إلاّ به، أو لا يصحُّ إلاّ بوجوده. انتهى وذكر ذلك السيوطي في «الإتقان»: (١: ٢٢٢-٢٢٣). ولتمامِ الفائدة، انظر «حاشية البُناني على المحلِّي» (١: ٢٢٨).
(٢) «البحر المحيط» (١: ٣٧٦) للبدر الزركشي حيث نقل عن الإمام السُروجي من الحنفية: أنَّ القراءاتِ السبع متواترة عند الأئمة الأربعة وجميعِ أهلِ السنة خلافاً للمعتزلة، فإنّها آحادٌ عندهم.

أن يكونَ كِلاهما غيرَ متواترٍ، فيلزَمُ المحذورُ، وهو كونُ بعضِ القرآن آحادياً[١].

التنبيه الثالث: أجمع المسلمون أنَّ مِن الأدلةِ السمعيةِ ما هو قطعيُّ الدلالة، كالمُحْكَمِ الذي لا يحتملُ تأويلاً ولا تخصيصاً[٢]، ومنها ما هو ظَنّيُّ الدّلالةِ، كالعامِّ وخبرِ الآحادِ ونحوِ ذلك[٣]، ثم نقض الفخرُ الرازي[٤]هذا الإجماعَ، وزعم أنه ليس من الأدلةِ السمعيةِ ما هو قطعيُّ الدلالةِ، واحتجَّ لذلك بأنَّ هذه الأدلةَ اللفظيةَ متوقِّفة على معرفةِ اللغةِ والنحو والصرفِ، وروايةُ كلِّ واحدٍ من هذه الأشياءِ إنّما هي روايةُ آحادٍ، فلا تُفيدُ إلا ظنّاً، والمتوَقِّفُ على الظنِّي أوْلى أن يكون ظنّيا[٥].

وهذا الزعمُ باطلٌ:

أمّا أولاً: فإنّا لا نُسلِّمُ أنَّ جميعَ ألفاظِ الأدلةِ السمعيةِ متوقِّفةٌ على معرفةِ ما ذكره، وإنما المتوقِّفُ على ذلك بعضُ ألفاظِ الأدِلّة، وأما البعضُ الآخرُ، فإنه

---

(١) انظر شرح مختصر ابن الحاجب» (٩٩) للعضُدِ الإيجي.

(٢) انظر «البرهان في أصول الفقه» (١: ٢٧٧) لإمام الحرمين، و«إحكام الفصول»: (١٨٩) للإمام الباجي.

(٣) انظر «شرح مختصر ابن الحاجب»: (٢٥٠) للعضد الإيجي.

(٤) أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين التَّيْميُّ البكري الرازي، فخر الدين (٥٤٤-٦٠٦هـ) من أذكياء المتكلّمين، وأعيان الفقهاءِ الشافعيين، له «مفاتيح الغيب» في التفسير، و«المحصول في أصول الفقه» و«المطالب العالية» وغيرها، وكان ممَّن توغَّل في علم الكلام والعقليات ثم رجع عن ذلك، له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٤: ٢٤٨)، وسير أعلام النبلاء» (٢١: ٥٠٠)، و«طبقات السبكي» (٥: ٣٣).

(٥) انظر «المحصول» (١: ٣٩٠) للفخر الرازي، وعلى كلامه اعتمد الشاطبي في «الموافقات» (١: ٢٤). حيث ذهب إلى أنَّ وجودَ القطعِ في الأدلة الشرعية معدومٌ أو في غاية الندور، يعني في آحادِ الأدلة فإنها كانت من أخبار الآحادِ، فعَدَمُ إفادتها القَطْعَ ظاهر، وإنْ كانت متواترةً، فإفادتُها القطعَ موقوفةٌ على مُقَدّماتٍ جميعُها أو غالبُها ظنّي، والموقوفُ على الظنّي لا بُدَّ أن يكونَ ظنّياً، فإنها تتوقَّفُ على نقلِ اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي... والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق... وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور مُتَعذِّر، وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظَنّيةٌ في أنفُسها، لكن إذا اقترنت بها قرائنُ مُشاهدةٌ أو منقولة، فقد تفيدُ اليقين. انتهى.

إنّما يُعرَفُ معناه بنفسِ سَماعِ خِطابه، ورُبما يستوي في بعضِ خطابه الخاصُّ والعامُّ.

وأما ثانياً: فإنّا لا نُسَلِّمُ أنَّ روايةَ اللغةِ والنحوِ والصرفِ جميعُها آحاديةٌ، بل نقول: إنَّ روايةَ كثيرٍ منها مُتواتر، وذلك كالألفاظِ التي لا تقبلُ التشكيكَ كالسماءِ والأرضِ والماءِ والنار ونحو ذلك.

وأمّا ثالثاً: فإنَّ نَقَلَةَ تلك العلومِ عددٌ كثيرٌ لا يمكنُ تواطُؤ مِثْلِهم على الكَذِب عادةً، فإذا اتفقت روايتُهم في شيءٍ من المواضعِ، وجَب أن يُعْطى ذلك الشيءُ حُكْمَ المتواترِ، وقد اتفقتَ روايتُهم في كثيرٍ من ألفاظِ القرآن، فلا يتمُّ للفخرِ مطلوبُه[1]. والله أعلم.

ثمَّ إنَّ المُصنِّفَ بعد ما ذكر أنَّ المنقولَ بالتواتُرِ على تلك الصفةِ المخصوصةِ هو القرآنُ، شرعَ في بيانِ حُكمِ المنقولِ بلا تواتُرٍ فقال:

فكلُّ منقولٍ بلا تواتُرِ ... لم يُعْطَ حُكْمَه بلا تَناكُرِ
وإن يكُن عَمَلُنا بما نَدَرْ ... من القراءاتِ جوازُه اشتَهَرْ
فذاك مِثْلُ خَبرِ الآحادِ ... لأنَّه عن النبيِّ الهادِي

أيْ: فكُلُّ منقولٍ عنه ﷺ نَقْلاً لم يبلُغْ حَدَّ التواترِ لم يُعْطَ حُكمَ ما نُقِلَ بالتواترِ، فلا يُسَمَّى قُرآناً، ولا تثبتُ له أحكامُ القُرآنيةِ، من جواز قراءتِه في الصلاة، وحُرْمةِ مَسِّ الجُنُبِ له، ونحو ذلك بلا خلافٍ بين المسلمين

(١) وناقشه القرافيُّ أيضاً في «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٣: ١١١٧)، واحتجَّ عليه بأنَّ الموقوفَ على المقدِّماتِ الظنية قد يكون قطعياً، واستشهد بقوله ﷺ: «إذا شكَّ أحدُكم في صلاته فلم يَدْرِ كَمْ صَلَّى: ثلاثاً أو أربعاً، فليَجْعَلْها ثلاثاً، وليُضِفْ إليها ركعةً أخرى» أخرجه مسلم (٥٨١)، وأبو داود (١٠٢٤) وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

في ذلك(١)، لكن يجبُ علينا العملُ بالمنقول غير المتواترِ في المواضِع التي لم يعارَضْ فيها المتواتر؛ لأنَّ غيرَ المُتواترِ يوجبُ العملَ دون العلمِ، فيجوزُ لنا العملُ بالشاذِّ من القراءاتِ، بل يجبُ علينا ذلك في مواضع.

وجوازُ عَملِنا بالشاذِّ من القراءات لا يستلزمُ أن يُعْطى لغيرِ المتواترِ حكمُ المتواترِ؛ لأنا إنَّما نُنَزِّلُ الشاذَّ من القراءاتِ منزلةَ خبرِ الآحاد؛ لأنَّ كُلاًّ منهما مَرْويٌّ عن النبيِّ ﷺ، فكَما أنَّ خبرَ الآحادِ يوجبُ عندنا العملَ ولا يلزَمُ أن يُعْطى له حكمُ المتواترِ، فكذلك الشاذُّ من القراءات.

وقال عطاءٌ(٢)، ومالكٌ، والشافعيُّ، والمحامِليُّ(٣)، وابن الحاجِب: لا يجوزُ العملُ بالشاذ من القراءاتِ بخلافِ خبرِ الآحاد(٤)، مثالُ ذلك: قراءةُ ابنِ مسعودٍ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ (المائدة: ٨٩) «متتابعات»(٥).

---

(١) انظر «معارج الآمال»: (٤: ١٨٨) للإمام السالمي.

(٢) هو عطاء بن أبي رباح المكّي (ت ١١٤هـ). مُفتي الحرم. ثقة فقيه فاضل لكنه كثير الإرسال. قاله الحافظ ابن حجر في «التقريب» (٤٥٩١). له ترجمة في «سِيرَ أعلام النبلاء» (٥: ٧٨).

(٣) الإمام الكبير، شيخ الشافعية، أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضَّبيُّ المحامليُّ الشافعيُّ (٣٦٨-٤١٥هـ) تفقّه بأبي حامد الإسفراييني، وكان عجباً في الفهمِ والذكاءِ وسعةِ العلم. له مصنفات كثيرة في المذهب والخلاف، منها كتاب «المجموع» في مُجلَّدات، و«المقنع» و«اللباب» وغير ذلك. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٤: ٣٧٢)، و«وفيات الأعيان» (١: ٧٤)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (١: ٧٤)، و«طبقات السُّبكي» (٤: ٤٨).

(٤) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٩٩) بشرح العَضُد الإيجي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢: ٩٥) للتاج السبكي.

(٥) وبه احتجَّ الأحنافُ لمذهبهم في اشتراطِ التتابع في صيام كفَّارة اليمين. قال مُلّا علي القاري في «فتح باب العناية» (٢: ٢٥٦) -وذكر المسألة -: ولنا قراءةُ ابن مسعودٍ: «فصيامُ ثلاثةِ أيام مُتتابعات» وهي كالخبرِ المشهور، فإنّه إنّما يقرأ سماعاً من رسول الله ﷺ، فصارت قراءتُه كالروايةِ المشهورة عن النبيِّ ﷺ، فصحَّت الزيادة والتقييد بها. انتهى كلامُه.
وللإمام الجصَّاص مَنْزَعٌ آخرُ في هذه المسألة حيث قال في تفسير هذه الآية من «أحكام القرآن» (٣ :٤٦١): قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ (المائدة: ٨٩): روى مجاهدٌ عن عبدالله =

قُلنا: إنَّ العدالةَ توجبُ القبولَ، فيتعيَّنُ أن يكونَ المنقولُ خبرَ آحادٍ وقُرآناً، وإلا لزمَ تكذيبُ الناقلِ، ولا قائلَ بكَذِبِ ابن مسعود.

قالوا: يجوز أن يكون مَذْهباً.

قُلْنا: فيلزَمُ الإكفارُ وهو أعظم[1].

قالوا: يصيرُ خبراً مقطوعاً بخَطأه، إذْ روايتُه قُرآناً خطأ فلا يُعْمَلُ به.

قلنا: مهما لم نَظُنَّه مكذوباً وجب العملُ بمُقتضاه، وإن أخطأ الناقل بوَصْفِهِ بالقُرآنية[2].

واعلمْ أنَّ الشاذَّ من القراءات ما هو وراء السبعة[3]، وقال البَغَويُّ[4]: هو ما

= ابن مسعود، وأبي العالية عن أُبيٍّ: «فصيامُ ثلاثةِ أيام مُتتابعات». وقال إبراهيمُ ـ يعني النَّخَعيَّ ـ وقتادة: هُنَّ مُتتابعات لا يُجزئ فيها التفريق، فثبت التتابع بقول هؤلاء، ولم تثبت التلاوة لجواز كونِ التلاوة منسوخةً، والحكم ثابتاً، وهو قولُ أصحابنا.

(١) لأنَّ القَولَ بكونِه مذهباً للراوي خطأٌ فاحش، إذ لا يُظَنُّ بأحدٍ من جُهَّالِ العوامُ أن يُدخلَ مَذْهبَه في مُصْحَفهِ يَدَّعي أنه قرآن، وهل هذا إلاّ كُفرٌ! يُظَنُّ من الراوي؟ أفاده الإزميري في «حاشية مرآةِ الأصول» (١: ١٠٠). ولتمامِ الفائدة، انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٢٦) للنجم الطوفي.

(٢) لأنَّ الخطأَ المذكورَ، إنْ سُلِّمَ لا يَضُرّ، إذ المُطَّرحُ كَوْنُه قُرآناً لا خبراً. انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٢٦-٢٧) للطوفي. ولتمام الفائدة، انظر: «الإحكام» (١: ١٣٨) للآمدي.

(٣) كذا في الأصل: ما هو وراء السبعة. ولعلَّ الصواب: هو ما وراء السبعة.

(٤) الإمام الحافظ، القدوةُ الزاهد، مُحيي السنَّة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفرَّاءِ الشافعيُّ المفسِّر (ت ٥١٦هـ) صاحبُ التصانيف النافعة كـ «معالم التنزيل» في التفسير، و«شرح السنة» في فقه الحديث، و«التهذيب» في الفقه الشافعيّ، وغير ذلك من التواليف التي تلوح عليها أنوارُ الصدقِ. فقد كان رحمه الله على قَدَم السلفِ الصالح، زُهداً ووَرَعاً وتصوُّناً وثخانةَ دين، أثنى عليه التقيُّ السُّبكيُّ. ونَبُل قَدْره جدّاً في الفقه والترجيح، له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٢: ١٣٦)، و«سير أعلام النبلاء» (١٩: ٤٣٩)، و«طبقات السبكي» (٧: ٧٥).

وراءَ العشرة[١]، فالسبعةُ هم: نافعٌ[٢]، وأبو عمرو[٣]، والكِسائيُ[٤]، وابنُ كثيرٍ[٥]، وابنُ عامرٍ[٦]، وعاصِم[٧]، وحمزةُ[٨]، فهؤلاء السبعة.

وأما الثلاثةُ الذين زادَهم البَغَويُّ[٩]، فقال صاحبُ «المنهاج»[١٠]: هم

(١) قد ذكر الإمام البغويُ تسعةً من القرّاء، وأغفلَ ذكر خلف بن هشام البزّار. انظر «معالم التزيل» (١: ٣٧-٣٨).

(٢) هو أبو عبدالرحمن نافع بن عبدالرحمن بن أبي نُعَيْم (ت ١٦٩هـ) من أعيان القُرّاءِ السبعة. أخذ القراءة عن عبدالرحمن بن هرمز الأعرج، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع وغيرهما. له ترجمة في «غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار» (١: ١٢) للحافظ أبي العلاء الهمذاني العطّار، و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ١٠٧) للذهبي، و«سِيَر أعلام النبلاء» (٧: ٣٣٦).

(٣) أبو عمرو زَبّان بن العلاءِ المازني البصريّ (٦٨-١٥٤هـ) الإمام العَلَمُ المشهور أخذ القراءةَ عن عُيون القُرَّاءِ الكوفيين من أهل الحجاز والعراق، منهم مجاهد بن جبر وسعيد بن جُبير، وأبي العالية رُفيع بن مِهْران وغيرهم. له ترجمة في «غاية الاختصار» (١: ٣٥)، و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ١٠٠).

(٤) أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي (١٢٠-١٨٩هـ) من أعيان القُرَّاءِ الكوفيين، أخذ القراءة عن حمزة بن حبيب الزيات، وعيسى بن عمر الهَمْداني. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (١١: ٤٠٣)، و«غاية الاختصار» (١: ٦٢)، و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ١٢٠).

(٥) هو عبدالله بن كثير الداري (٤٥-١٢٠هـ) إمامُ المكّيين في القراءة. قرأ على مجاهد بن جبر المخزومي، ودرباس مولى ابن عباس وغيرهما. له ترجمةٌ في: «غاية الاختصار» (١: ٢٢)، و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ٨٦)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (٥: ٣١٨).

(٦) عبدالله بن عامر اليَحْصُبيّ (ت ١١٨هـ) إمامُ أهل الشام في القراءة. أخذ القراءة عَرْضاً عن أبي الدرداء، له ترجمة في «غاية الاختصار» (١: ٢٩)، و«معرفة القراء الكبار» (١: ٨٢).

(٧) هو عاصم بن أبي النَّجود بَهْدَلة الكوفيُ (ت ١٢٧هـ) انتهت إليه إمامةُ القُرّاء في الكوفة. أخذ القراءة عن أبي عبدالرحمن السُّلمي، وزرّ بن حُبَيْش وغيرهما. له ترجمةٌ في «غاية الاختصار» (١: ٥٢) و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ٨٨)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (٥: ٢٥٦).

(٨) أبو عُمارة حمزة بن حبيب الزيات (٨٠-١٥٦هـ) كان إماماً حُجَّةً قَيِّماً بكتاب الله تعالى. أخذ القراءة عن الأعمش، وحُمران بن أعين وغيرهما، وقرأ عليه الكسائي وبه تخرَّج، له ترجمة في «غاية الاختصار» (١: ٥٦)، و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ١١١).

(٩) قد سبقت الإشارةُ إلى أنَّ البغويَّ قد ذكر تِسعةً من القُرَّاء، وأنّه قد أخلَّ بذكرِ خلف بن هشام البَزّار.

(١٠) «منهاج الوصول»: (٢٨) للمُرْتضى الزيدي.

أبو يعقوبُ(١) الحَضْرَميُّ، وأبو جعفرٍ الطبري(٢)، وأبيُّ بن خلفٍ الجُمحيُّ(٣)، واعترضَه غيرُه بأنَّ القارئَ المشهورَ الذي هو أحدُ العشرةِ: هو أبو محمد بنُ هشامٍ البَزَّار(٤)، قال: وأمَّا أُبَيُّ بنُ خَلفٍ، فهو الذي قتله النبيُّ ﷺ يَوْمَ أُحُد(٥). قال صاحبُ «المنهاج»(٦): وكذلك عَدَّ بعضُ الناس من المتواتر قراءةَ ابنِ المَرْزُبان، خلفِ بن أحمد(٧)، وقراءةَ هِبةِ الله بن أَحمدَ (بن) الطبري(٨). انتهى.

واعلم أَنَّ للَّفْظِ الدالِّ على المعنى اعتباراتٍ أَرْبَعة:

الاعتبارُ الأول: من جهةِ وَضْعِ اللغة.

---

(١) كذا في الأصل: أبو يعقوب. والصواب: أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيد الحضرمي مولاهم. البصريّ (١١٧-٢٠٥هـ) كان من بيت العلم والقراءة، وإليه كانت قراءة أهلِ البصرة. أخذ القراءة عن سلاّم بن سليمان المزني، ومَسْلمةَ بن محارب وغيرهما. له ترجمة في «غاية الاختصار» (١: ٤٥)، و«معرفة القراء الكبار» (١: ١٥٧).

(٢) كذا في الأصل: أبو جعفر الطبري، والصواب: أبو جعفر يزيد بن القعقاع القارئ، (ت ١٣٠هـ). مدني مشهور. أخذ القراءة عن مولاه عبدالله بن عيّاش بن أبي ربيعة المخزومي، وقرأ أيضاً على أبي هريرة وابن عباس وغيرهما رضي الله عنهما. له ترجمة في «غاية الاختصار» (١: ٧)، و«معرفة القراء الكبار» (١: ٧٢).

(٣) كذا في الأصل، وليس بصوابٍ قَطْعاً، وسينبّه المصنِّف على وجه الصواب فيه.

(٤) أبو محمد خلف بن هشام بن ثعلب البَزّار البغدادي (١٥٠-٢٢٩هـ) أحدُ الأعلام. له اختيارٌ في القراءة أقرأ به، وخالف فيه حمزة الزيات. أخذ القراءة عن سُلَيم بن عيسى صاحب حمزة، وأخصُّ تلامذته به. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٨: ٣٢٢)، و«وفيات الأعيان» (٢: ٢٤١)، و«معرفة القراء الكبار» (١: ٢٠٨).

(٥) انظر «السيرة النبوية» (٣: ٣٢) لابن هشام.

(٦) «منهاج الوصول»: (٢٨) للمرتضى الزيدي.

(٧) لم أهتدِ إليه. ولكن ذكر ابن النديم في «الفهرست»: (٥١): أنَّ من القُرّاء المشهورين أبا بكر أحمد بن كامل بن خلف، وأنّ له كتابَ «القراءات» وكتاب «غريب القرآن» وغيرهما.

(٨) كذا في الأصل: الطبري. والصواب: أبو القاسم هبة الله بن أحمد بن الطَّبرِ البغداديُّ المقرئ (٤٣٥-٥٣١هـ) قرأ بالروايات على أبي بكر محمد بن عليٍ الخيّاط. أثنى عليه ابن الجوزي، وذكره بالتديُّن وكثرةِ الذكر وإدامة التلاوة. له ترجمة في «المنتظم» (١٧: ٣٢٦). و«معرفة القرّاء الكبار» (١: ٤٨٥).

الاعتبارُ الثاني: من حيث فَهْمُ المعنى منه ظُهوراً وخفاءً، وذلك كالمُجْمَلِ، والمُبَيَّنِ، والمُتشابِه، والمُحْكَم.

الاعتبارُ الثالث: من حيثُ استعمالُ اللفظِ فيما وُضِعَ له وفي غيرِ ما وُضِعَ له. وذلك الحقيقةُ والمجاز.

الاعتبارُ الرابع: من حيث أَخْذُ الحُكم منه، وذلك هو الدالُّ بعبارتِه والدالُّ بإشارتِه، والدالُّ باقتضائِه، والدالُّ بدلالته(١).

ولمّا كان الاعتبارُ الأولُ وهو الاعتبارُ الوَضْعيُّ مشتملاً على الخاصِّ والعامِّ، والجَمْعِ المُنكَّرِ والمُشْتَرِكِ، وكان الخاصُّ أخَصَّ الأربعةِ وَضْعاً، وأَوضحَها بياناً، وأتمَّها فائدةً، وأقواها بُرهاناً، قدَّمَ مَبْحَثَه على سائرِ مباحثِ هذا النوع فقال:

---

(١) قد مشى الإمامُ السالمي في هذا التقسيم على طريقة الفخر البَزْدويِّ كما في «كشف الأسرار» (١: ٢٦) للعلاء البخاري، وإليه صَغْوُ السعد التفتازاني في «التلويح» (١: ٣١)، وخالف صدر الشريعة المحبوبي عن ذلك، فجعل اعتبارَ الاستعمال ثانياً، لأنّ الاستعمال مُقَدَّمٌ على ظهورِ المعنى وخفائه. انظر «شرح التوضيح للتنقيح» (١: ٣١)، ولتمام الفائدة، انظر: «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ١١٠).

مبْحَثُ الخاصّ وأحكامُه[1]

الخـاصُّ ما دَلَّ لمعنـىً مُفْـرَدِ   كـرَجـلٍ ومـئـةٍ فـي الـعَـدَدِ
ونَحْـــوِ زَيْــدٍ عَلَمــاً عَيْنــيُّ   ونحـــوِ إنســـانٍ، وذا نَـــوْعِيُّ

عرَّفَ الخاصَّ: بأنه ما دَلَّ على معنىً مُفْردٍ كَرجل إلى آخره. فقولُه: «ما دَلَّ على معنىً مُفْرد» أي: لفظٌ دلَّ على معنىً واحدٍ، جِنْسٌ شاملٌ لِما عدا الخاصَّ من الألفاظ أيضاً[2].

وقولُه: «كرجُلٍ... إلخ» فصلٌ[3] مُخْرِجٌ لما عَدا الخاصَّ، وقد يكونُ ذلك المعنى في الخاصِّ حقيقاً كزيدٍ ورَجُلٍ وإنسان، وقد يكونُ اعتبارياً كمئةٍ وألف ونحو ذلك من ألفاظ الأعداد، فإنّها موضوعةٌ لمعانٍ كثيرةٍ في ذاتِها، لكن اعتُبِرَ منها ذلك القَدْرُ الذي هو مئةٌ أو ألفٌ أو نَحْـوُ ذلك، فوُضِعَ له هذا اللفظُ عَلَماً عليه، فهو باعتبارِ المجموع معنىً واحدٌ خال من شُمول التعدُّد، وباعتبارِ الجميع مُتَعدِّدٌ لكثرةِ أفرادِه، فدخلَ في الخاصِّ باعتبارِ كَوْنِه عَلَماً لذلك المجموع، فهذا معنى كونِه اعتبارياً.

(١) للموازنةِ وتمامِ الفائدة، انظر: «التقريب والإرشاد» (٣: ٥) للباقلاني، و«المحصول» (٣: ٧) للفخر الرازي، و«الإحكام» (١: ٤١٤) للسيف الآمدي، و«المعتمد» (١: ٢٣٣) لأبي الحسين البصري، و«التمهيد» (٢: ٧١) للكلوذاني، و«التلويح على التوضيح» (١: ٣٤) للتفتازاني، و«الموافقات» (٣: ١٩٤) للشاطبي، و«البحر المحيط» (٢: ٣٩٢) للبدر الزركشي.

(٢) عبارةُ المصنِّف شديدةُ المِساسِ بعبارةِ «مرآة الأصول» (١: ١٢٦).

(٣) الفَصْلُ: هو الذي يفصلُ الأنواعَ بعضَها عن بعضٍ تحت جنسٍ واحد. ويقال له: علامةُ تفريقٍ بين البحثَيْن، وهو في مرتبةِ الصنف. انظر «الكليات»: (٦٨٦) للكفوي.

ثم الخاصُ الحقيقيُ يكونُ اسماً وفِعْلاً وحَرفاً[(١)]، وينقسم الاسميُ منه إلى عَيْنِيٍّ، وهو الجزءُ الحقيقيُ عند المناطِقَة، والعَلَمُ المَعْنويُّ عند النحاةِ كزيدٍ وعَمْرو، «فعينيٌ» في قولِ الناظم خبرٌ لقوله: «ونَحْوِ زيد» و«عَلَماً» حالٌ من زيد، والمعنى: أنَّ الذي يُشْبِهُ زَيْداً حالَ كَوْنِه عَلَماً، فهو الخاصُ العَيْنيُ.

وإلى نَوْعِيّ: كرَجلٍ وامرأةٍ وعَبْدٍ وأمَة.

وإلى جِنسيّ: وهو ما كان أكثرَ شُيوعاً في معناه من النوعيِّ كإنسانٍ وفَرَسٍ ونحوِهما.

وظاهرُ عبارةِ «التوضيح»[(٢)]: أنَّ النوعيَّ والجنسيَّ شيءٌ واحدٌ، وسَمّى الجميعَ نوعِيّاً[(٣)]، وأقرَّه على ذلك التفتازانيُ[(٤)] في «التلويح»[(٥)]، وتَبِعْتُهما في «النظم».

واعلم أنَّ المرادَ بالنوعيِّ والجِنسيِّ هاهنا غيرُ النوعيِّ والجنسيِّ عند المناطقة، لأن النوعي هاهُنا قد يكون جِنسياً عندهم، كرجلٍ، والجنسيُ هاهنا قد يكونُ نوعياً عندَهم كإنسان، وعلى ظاهرِ عبارةِ «التوضيح»[(٦)] قد يكون نوعاً

(١) انظر: «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ١٢٩).

(٢) هو شرحٌ لمتنِ «التنقيح» كلاهما لصدر الشريعة المحبوبي عبيدالله بن مسعود البخاري (ت ٧٤٧هـ) من أعيان فقهاء الحنفية. وقد جمع في «التنقيح» بين كلام البزدويُ وكلام ابن الحاجب، ثم كتب عليه شرحاً نفيساً هو «التوضيح». له ترجمة في «الجواهر المَضية» (٤: ٣٦٩)، و«الفوائد البهية»: (١٨٥).

(٣) انظر «التوضيح لمتن التنقيح» (١: ٣٣) بهامش «التلويح على التوضيح».

(٤) هو الإمامُ النظّار مسعود بن عمر التفتازاني (٧١٢-٧٩٢هـ) من فحول المتكلّمين وأصحاب التصنيف، له «شرح المقاصد» في أصول الدين، و«التلويح على التوضيح» في أصول الفقه، و«شرح التلخيص» في المعاني والبيان، و«حاشية على الكشّاف» لم تكتمل، له ترجمة في «الدرر الكامنة» (٤: ٣٥٠). و«إنباء الغُمر» (٢: ٢٨٩). و«البدر الطالع» (٢: ١٦٤) ونَبَّل الشوكاني قَدْرَه جداً.

(٥) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ٣٣)، ولتمام الفائدة، انظر «فتح الغفار بشرح المنار»: (٢٣) لابن نُجيم الحنفي.

(٦) «التوضيح لمتن التنقيح» (١: ٣٣).

مَنْطقياً كالفرسِ، وقد لا يكونُ كالرجل؛ فإنَّ الشرعَ يجعلُ الرجلَ والمرأةَ نوعَيْن مُختلفَيْن نظراً إلى اختصاص الرجلِ بأحكامٍ مِثْلِ: النبوَّةِ، والإمامةِ، والشهادةِ في الحدِّ والقِصاص ونحو ذلك.

ثم إنَّه أخذَ في بيان ما يتناولُه الخاصُّ، فقال:

ويشْمَـــلُ المُطْلَـقَ والمُقَيَّـــدا والأمرَ والـــنهيَ إذا تجـــرَّدا

يَشْمَلُ الخاصُّ المُطلقَ، والمُقَيَّدَ، والأَمْرَ، والنَّهيَ، بمعنى أنَّ هذه الأشياءَ من أقسامِ الخاص. فأمَّا الأمرُ والنهيُ فلا خلافَ في أنَّهما مِنه[١]، وإنما الخلافُ في المطْلَقِ والمُقيَّد، فبعضٌ جَعلهما قسمَيْن خارجَيْن من الخاصِّ ومن العام، فهما قِسمانِ برأسِهما[٢]، وجعل بعضُهم المطلقَ من العام، واختار آخرون أن يكونا من بابِ الخاصِّ، وهو المختارُ عندي[٣]؛ لأنهم قالوا[٤]: اللفظُ الموضوعُ لمعنىً، إما أن يكونَ وَضْعُه لكثيرٍ أو لواحدٍ، **والأوَّلُ** إما أن يكونَ وَضْعُه لكثيرٍ بوَضْعٍ كثيرٍ أوْ لا، فإن كان بوَضْع كثيرٍ فهو المُشترك، وإلاّ فإمّا أن يكونَ الكثيرُ محصوراً في عددٍ مُعين أوْ لا، فإن لم يكُن محصوراً، فإن كان اللفظُ مُستغرِقاً، فهو العامُّ، وإلا فهو الجَمْعُ المنُكَّر، وإن كان محصوراً فهو من أقسامِ الخاص.

والثاني: وهو ما يكونُ وَضْعهُ لواحدٍ شَخْصيٍّ أو نَوعيٍّ أو جنسيٍّ، فهو من

---

(١) انظر «مرآة الأصول» (١ :١٥٤، ٣١٦) بحاشية الإزميري، والمرادُ به صِدقُ تعريفِ الخاصِّ فيهما، لأنَّ كليهما لفظٌ وُضِعَ لمعنىً واحدٍ على الانفراد. وسيأتي مزيدُ بيانٍ لهذه المباحث فيما نستقبل من هذا الكتاب.

(٢) ولكنهما قريبان من الخاصّ والعام، ولذلك ذكرهما ابن الحاجب عَقيبَهما. انظر «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: (٢٣٥).

(٣) وهو قولُ السعد التفتازاني في «التلويح» (١: ٦٣)، وعليه مشى الإزميري في «حاشية مرآة الأصول» (١: ٣٣٨).

(٤) انظر: «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٣٨) حيث استمدَّ منه المصنِّف.

أقسام الخاص فظهَر أنّ المُطلقَ والمُقيَّدَ من أقسامِ الخاص؛ لأنَّ المُطلقَ ما وَضِعَ للواحدِ النوعيِّ، والمُقيَّدَ للواحدِ الشخصيِّ بتشخيص القيد.

والمرادُ بقولِ المصنِّف: «إذا تجرَّدا» أي: حين تجرَّدا، فـ «إذا» ظرفيةٌ خاليةٌ من معنى الشرطية، والألفُ في «تجرَّدا» عائدٌ إلى الأمرِ والنهي. والمعنى: أنَّ الخاصَّ يشمَلُ الأمرَ والنهيَ حين تجرَّدا عن العمومِ وغيره؛ أي: لأجلِ تجرُّدِهما من ذلك، والله أعلم.

ثم إنه لمّا فرغَ من بيانِ تعريفِ الخاصّ وذِكرِ أقسامِه، شرعَ في بيانِ حُكْمِه فقال:

وحُكْمُه القطعُ بما عليه دَلّ إلا إذا كان لعارضٍ نَزَلْ

أي: حُكمُ الخاصِّ القَطعُ بما دَلَّ عليه لفظُه إلاّ إذا عرضَ عليه عارضٌ أو منَعه عن ذلك مانع(١)، وذلك كالقرينةِ المانعةِ من إرادةِ حقيقةِ اللفظ من نحوِ قولنا: رأيتُ أسداً يَرْمي، فإنَّ قولَ القائل: رأيتُ أسداً، يدلُّ على أنَّ المرئيَّ إنما هو الحيوانُ المُفترِس قطعاً، وذِكْرُ الرَّمْيِ مانعٌ من إرادةِ أصله، فيدلُّ على غير ما وُضِعَ له دلالةً ظَنيّة، ونحوِ قولِهِ تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) فإنَّ اشتراكَ القُرْءِ بين الطُّهرِ والحَيْضِ مانعٌ من القطعِ بإرادةِ أحدِهما دُونَ الآخر، ولولا ذلك الاشتراكُ لكان لفظُ العددِ مُفيداً للقطع(٢)؛ لكونهِ من الخاصِّ كما مرَّ، ونحوِ قولِه تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ

(١) والمرادُ بالقطع هُنا المعنى الأعمُّ، وهو أن لا يكونَ له احتمالٌ ناشئٌ عن دليل لا أن لا يكونَ له احتمالٌ أصلاً. انظر «التوضيح لمتن التنقيح» (١: ٣٥) لصدر الشريعة المحبوبي، ولتمام الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح» (١: ٣٥) للسعد التفازاني، و«فتح الغفّار بشرح المنار»: (٢٣) لابن نُجَيْم الحنفي.

(٢) انظر: بَسْطَ هذه المسألة وما جرى للسلفِ فيها من الخلاف في «أحكام القرآن» (١: ٣٦٤) للإمام الجصّاص.

﴿عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٢٩) المرتَّب على قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ الآية (البقرة: ٢٢٩) فإنَّ «الفاء» في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ للتعقيبِ، وهي من لفظِ الخاص، فمدلولُها أنَّ الفِدْية أحدُ طُرقِ الطلاق لا فَسْخٌ للنكاح، لكن لمّا احتَملَ أن تكونَ هذه الجملةُ معترضةً بين ما قَبلَها وبين قولهِ تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ (البقرة: ٢٣٠) كان هذا الاحتمالُ مانعاً من القطع بمدلولِ الخاصِّ الذي هو الفاء؛ ولذا ذهب الشافعيُّ[١] وبعضُ أصحابنا إلى جَعْل الخُلْعِ فَسْخاً[٢]، وذهب بعضُ أصحابِنا والحنفيةُ إلى أنّه طلاق[٣].

ولمّا فرغَ من تعريفِ الخاصِّ وبيانِ حُكْمِه إجمالاً، شرعَ في بيانِ أقسامِه وبيانِ أحكامه تفصيلاً، فقال:

ذكْرُ الأَمر[٤]

قدَّمه على النهيِ، لأنه وُجودي، والنهيُ عَدَمي، والوجودُ أشرَفُ من العدم؛ وقَدَّمَهما على غيرِهما، لأنّ عليهما يترتَّب غالبُ الأحكام، وعليهما مدارُ الإسلام، وبمعرفتهما يمتازُ الحلالُ من الحرام.

(١) يعني في أحدِ قولَيْه. وهو القولُ القديم كما في «التهذيب» (٥: ٥٥٤) للإمام البغوي، وعبارتُه ثمَّة: وقال ـ يعني الشافعيُّ ـ في القديم: هو فَسْخٌ لا ينتقصُ به العدد، إلاّ أن ينويَ به الطلاق. وانظر «الجامع لأحكام القرآن» (٣: ١٤٣) للإمام القرطبي.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ٢٨٩) للعلّامة القُطب.

(٣) انظر «المصدر السابق» (٧: ٢٨٩) وإليه ذهب البيضاوي من الشافعية في «أنوار التنزيل»: (٥٠). وللاطلاع على مذهب الحنفية، انظر «بدائع الصنائع» (٣: ٢٢٧) للكاساني،. وفائدة الاختلاف: انه إذا خالع امرأته ثم تزوَّجها تعودُ إليه بطلاقين عند من جعل الخُلْعَ طلاقاً، وتعودُ بثلاثِ تطليقات عند من جَعَله فَسْخاً.

(٤) للموازنة وتمام الفائدة، انظر «المستصفى» (١: ٤١١) للإمام الغزالي، و«أصول الجصَّاص» (١: ٢٨٠)، و«شرح اللمع» (١: ١٩١) لأبي إسحاق الشيرازي، و«إحكام الفصول»: (١٩٠) للباجي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٣٤٨) للنجم الطوفي، و«المعتمد» (١: ٣٧) لأبي الحسين البصري، و«الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢) لابن حزم، و«كشف الأسرار» (١: ١٠٠) للعلاء البخاري، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ١٥٤).

والأَمرُ يُطلقُ على أشياءَ منها: القولُ المخصوصُ المُعَبَّرُ عنه بـ «افعَل» ونحوِه، نَحْوُ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣).

ومنها: الفعلُ نَحْـوُ قولهِ تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ (آل عمران: ١٥٩) أي: الفعلِ الذي تعزمُ عليه.

ومنها: الشأنُ نحوُ «إنّما أمرُنا لشيءٍ إذا أردناه»[1] أي: شأنُنا.

ومنها: الصفةُ نحوُ: **لأمرٍ ما يُسَوَّدُ مَنْ يسود**[2].

ومنها: الشيءُ نحوُ: لأمرٍ ما جَدَعَ قَصيرٌ أنفَه[3]. أي: لشيءٍ.

ومنها: الغرضُ نَحْـوُ: فعلتُ هذا لأمرٍ، أي: لغَرض.

واتّفق الكلُّ على أنه حقيقةٌ في القولِ المخصوص، واختلفوا فيما عدا ذلك، فقال قوم: هو حقيقةٌ في الكُلِّ على طريقِ الاشتراك، وقال آخرون: هو مَجازٌ فيما عدا القولَ المخصوص.

وقال آخرون: هو حقيقةٌ في بعضِ هذه الأشياءِ ومَجازٌ في البعضِ الآخَرِ[4].

ثم إنّه أخذَ في تعريفِ الأمرِ الذي عليه يدورُ غرضُ الأُصوليين، فقال:

---

(١) كذا في الأصل. ولعلّ المراد ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠)، أو ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢).

(٢) هو عَجزُ بيتٍ لأنس بن مُدرِكة الخَثْعميّ، وصَدْرُه:

عزمتُ على إقامةِ ذي صَباحٍ

وهو من شواهد «الكتاب» (١: ٢٢٦-٢٢٧) لسيبويه، و«خزانة الأدب» (٣: ٨٧)، ولتمام الفائدة انظر «تفسير الكشّاف» (٤: ٨١٩) للزمخشري.

(٣) هذا مَثَلٌ قالته الزبّاءُ ملكةُ الجزيرة. وقصيرٌ هو ابن سعد، جَدَعَ أنْفَه مكراً وخديعةً حتى تمَّ له المرادُ من الإيقاعِ بها. انظر تمامَ الخبر في «مجمع الأمثال» (١: ٢٣٣)، و(٢: ١٩٦) للميداني.

(٤) انظر «المعتمد» (١: ٣٩) لأبي الحسين البصري، والمحصول» (٢: ٩) للفخر الرازي، و«حاشية البُناني على شرح المحلي» (١: ٣٦٦).

طَلَبُ فِعْلٍ، غَيْرَ كفٍّ، لا على وَجهِ الدعاءِ، فهو أمرٌ حَصَلا
بالقــولِ والفعـــلِ وبالإشـارة إن فُهِمت، وقد تَجيءُ العبـارة
حقيقــةً نَحْـوَ: افعـلَنْ وَلْتَفْعَلِ وغيرِهما، نحــوَ أُمِرْتَ فاقْبَلِ
فمِـنْ هُنا المنـدوبُ مأمـورٌ بـهِ وقيل: لا، والخُلْفُ لفظيٌّ بهِ

عرّفَ الأمرَ بأنَّه «طَلَبُ فِعْلٍ غَيْرِ كَفٍّ لا على وَجه الدعاء»(١) فدخَلَ في قوله: «طلبُ فِعْلٍ» النهيُ على مذهبِ مَنْ جعلَ التركَ فِعلاً(٢)، ولكن خرجَ بقولِه: «غَيْرَ كَفٍّ»؛ لأنَّ النهيَ إنّما هو طلبُ فِعْلِ كَفٍّ، وبعضٌ يرى التركَ ليس بِفعْلٍ، فلم يذكُر هذا القيدَ لحصولِ التحرُّزِ عن النهي بقوله: «طلبُ فِعْلٍ» ودخلَ أيضاً الدعاءُ، وهو طلبُ العبدِ من رَبِّه الهدايةَ أو نحوها، لكنه خرجَ بقوله: «لا على وجهِ الدعاء» فإنَّ الطلبَ الجاري على وجهِ الدعاءِ لا يُسَمّى أمْراً، وزاد بعضُهم قيداً آخرَ هو: أن يكونَ على جهةِ الاستعلاء(٣)، وفَسَّروه بأنه طلبُ العُلُـوِّ، سواءٌ كان ذلك موجوداً في الأمرِ في نفسِ الأمر أو غيرَ موجود، واحترزوا بهذا القيدِ من قول الرجلِ لمن يُساويه مرتبةً: افعَل كذا، وهو غيرُ مُسْتَعْلٍ عليه؛ فإنَّ هذا عندَهم يُخَصُّ باسمِ الالتماس(٤)، وأسقطَ هذا القيدَ المصنِّفُ، لعدم احتياجِ الأمرِ إليه، فإنَّ الطلبَ المخصوصَ يُسمّى أمراً، سواءٌ حصل في الأمرِ صفةُ الاستعلاءِ أو لم تحصُل، وتخصيصُ الأمرِ للمساوي بالالتماسِ لا يمنَعُ من تسميتِه أمراً حقيقةً.

وهذا الطلبُ المخصوصُ بكَونِه أمراً يكونُ بالقولِ المخصوص الموضوع

(١) انظر تعريف الأمر في «المحصول» (٢: ١٦) للرازي، و«الإحكام» (١: ٣٦٢) للآمدي، و«شرح الإيجي على ابن الحاجب»: (١٦٢)، و«البرهان» (١: ١٥١) للإمام الجُوَيني، و«فتح الغفّار»: (٣٢) لابن نُجيم، و«حاشية البُناني على المحلي» (١: ٣٦٧).

(٢) انظر «شرح اللمع» (١: ٢٩١) لأبي إسحاق الشيرازي.

(٣) وممَّن قال بذلك الإمام الفخر الرازي في «المحصول» (٢:: ١٧)، وابن الحاجب كما في «شرح الإيجي»: (١٦٢) والآمدي في «الإحكام» (٢: ٣٦٥)، وابن نُجيم في «فتح الغفّار»: (٣٣) وغيرهم، ولتمام الفائدة، انظر «حاشية البُناني على المحلي» (١: ٣٦٩). و«شرح مختصر العدل»: (٣٠١) للبدر الشمَّاخي.

(٤) انظر «الإحكام» (٢: ٣٦٥) للآمدي. و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول (١: ١٥٦).

للأمرِ حقيقةً نَحْوُ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣) وبالقـول الذي لم يُوضع لذلك مع القرينـةِ الدالةِ على الـمُرادِ نَحْـوُ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) وقد يجيءُ بالفعلِ لقوله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه لمّا قُضِيَت الصلاةُ: «ما منعكَ أن تُصلِّيَ بالناسِ إذْ أمرْتك»[1] ولم يكُن هناك لَفْظٌ بل دَفعَه، وقد يكونُ بالإشارةِ، كالإشارةِ إلى الجلوسِ والضربِ ونحوِهما. ويُستدَلُّ على ثبوت كَوْنِ الإشارةِ أمراً بالحديث السابق في الفعل وبقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١) مع قوله تعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (آل عمران: ٤١) وأيضاً فالغرضُ من القولِ المخصوصِ إنَّما هو فهمُ الخطابِ منه، فإذا حصل ذلك الفهمُ بغيرِ القولِ، وجبَ أن يُعطى حُكْمه في الطلبِ وغيرِه.

وتنقسمُ العبارةُ التي هي اللفظُ الدالُّ على طلبِ فعلٍ غَيْرَ كَفٍّ لا على وجهِ الدعاء إلى قسمين[2]: أحدُهما: حقيقةٌ في ذلك الطلبِ، وهو ما كان على وَزنِ «افعَـل» نَحْـوُ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقـرة: ٤٣)، وما كـانَ عـلى وزن «ليَفْعَـل» بـلام الأمـرِ نَحْـوُ ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ (الطـلاق: ٧) ونحوُ ﴿فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ (الكهف: ١٩).

والقسم الثاني: مجاز وهو الأمرُ الواردُ بصيغةِ الخبر نحوُ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ (البقرة: ٢١٦) «أُمرتُ أن أسجُدَ على سبعةِ أعضاء»[3] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨) ونحوُ ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ (المائدة: ٨٩) ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾

---

(١) أخرجه البخاري (٢٨٤) ومسلم (٤٢١) وأبو داود (٩٤٠) من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه. ولفظه: «ما منعك أن تثبتَ إذ أمرْتُك».

(٢) انظر «حاشية البُناني على المَحلِّي» (١: ٣٦٦).

(٣) أخرجه البخاري (٨١٢)، ومسلم (٤٩٠). وابن ماجه (٨٨) وغيرهم من حديثِ ابنِ عباس بلفظ «على سبعة أعظُم»، وصحَّحه ابن حبّان (١٩٢٤).

(المجادلة: ٣) وإنّما كان الأمرُ بهذه الصيغةِ مجازاً، لأنَّ هذه الصيغةَ موضوعةٌ للإخبار، واستعمالُها في الأمرِ استعمالٌ لها في غير ما وُضِعَت له، ومِن تعريفنا الأمرَ بالطلبِ المذكورِ تَعرفُ أنَّ المندوبَ مأمورٌ به؛ بمعنى أنه مطلوبٌ فِعْلُه كما هو مذهبُ أبي الربيع[1] والبَدْرِ الشمَّاخي[2]، وقال عَمْـروسٌ[3]، والشيخُ أبو يعقوب[4]، والكَرْخِيُّ[5]، والرازي[6]: إنه غيرُ مأمورٍ به[7]. قال البَدْر الشمَّاخي

---

(١) الإمامُ الأصوليُّ البارع أبو الربيع سليمان بن يَخْلُف الوَسلاني المَزاتي القابسي (ت ٤٧١هـ) تفقّه بالعلّامة أبي عبدالله محمد بن بكر النفوسي وأخذ عنه الأصول، وتمهَّر وبلغ الغايةَ في العلم، وأخذَ عنه غيرُ واحدٍ من أعيان الإباضية، وله من التصانيف «التحف المخزونة في إجماع أصول الشريعة» و«كتاب في علم الكلام وأصول الفقه»، و«كتاب في طلب العلم وآداب التعلّم» وغير ذلك. له ترجمة في «سِير الشماخي» (٢: ٢٨٢)، و«طبقات الدرجيني» (١: ١٩١)، و«معجم أعلام الإباضية» (٢: ٢١٥).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٩٥) للبدر الشمَّاخي.

(٣) هو الإمامُ العلّامة عمروس بن فتح المساكني النفوسي (ت ٢٨٣هـ) أخذَ علمَه عن مشايخ الجبل، وجَدَّ في الطلب حتى فاق أهل زمانه حفظاً واجتهاداً ودراية. تولّى القضاءَ بجبل نفُوسة، وصنَّف «الدينونة الصافية» في الأصول. له ترجمة في «طبقات الدرجيني» (١: ٨٤)، و«سِيَرَ الشمَّاخي» (١: ١٩٢)، و«معجم أعلام الإباضية» (٢: ٣٢١).

(٤) هو الإمامُ الشهير أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (٥٠٠-٥٧٠هـ) من أشهر أعلام الإباضية بالمغرب. تفقّه في بلاده بأبي سليمان أيوب بن إسماعيل (ت ٥٢٤هـ)، ثم اغترب في سبيل العلم، فرحل إلى الأندلس، وأخذ عن علمائها، وكان محطَّ توقيرهم حتى لقَّبوه بالجاحظ. وهو من الأثباتِ المحقّقين المجتهدين، له «تفسير القرآن العظيم» و«العدل والإنصاف»، و«الدليل والبرهان» و«ترتيب مسند الربيع» وغير ذلك. وكان على طريقةٍ حسنةٍ من الصبرِ والتواضع ودماثةِ الأخلاق. له ترجمة في «طبقات الدرجيني» (٢: ٤٨٩)، و«سِير الشماخي» (٢: ١٠٥)، و«معجم أعلام الإباضية» (٢: ٤٨١).

(٥) إمامُ الحنفية في زمانه، أبو الحسن عبيدالله بن الحسين بن دلّال البغدادي الكَرْخيّ (٢٦٠-٣٤٠هـ) كان فقيهاً بارعاً وإماماً زاهداً مع تجاهُرٍ بالاعتزال. وبه تفقّه غير واحدٍ من أعيان الحنفية كالجصّاص والدامغاني وغيرهما. له رسالةٌ في الأصول وهي مطبوعةٌ في آخرِ كتاب «تأسيس النظر» للدبوسي. انظر ترجمته في «تاريخ بغداد» (١٠: ٣٥٣)، و«الجواهر المضية» (٢: ٤٩٣)، و«سِير أعلام النبلاء» (١٥: ٤٢٦).

(٦) هو الإمام الكبير، الفقيه الأصولي المُجتهد أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصَّاص (٣٠٥-٣٧٠هـ) شيخُ الحنفية في بغداد بعد وفاةِ شيخه الكرخي. كان على قدمٍ راسخةٍ من العلم والزهد والعبادة، ومن نظر في كلامِهِ خضع لعِلمه، له المصنّفات البديعة مثل «أحكام القرآن»، و«مختصر اختلاف العلماء»، و«الفصول في الأصول» وغير ذلك، له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٤: ٣١٤)، و«الجواهر المضية» (١: ٢٢٠)، و«سِير أعلام النبلاء (١٦: ٣٤٠).

(٧) انظر «الفصول في الأصول» (١: ٢٨١) للجصَّاص.

رَحِمه الله: والجَمْعُ بين قولِ عَمْروسٍ وأبي الربيعِ: أنَّ عَمروساً وأبا يعقوبَ حملا الأمرَ على الوجوب، والشيخُ أبو الربيع حمله على معناه الثاني، أي: وهو الطلبُ غيرُ الجازم[١].

وهذا معنى قولِ الناظِم: و«الخُلْفُ لفظيٌّ به» أي: فيه، أي: الخُلْفُ في أنَّ المندوبَ مأمورٌ به أو غيرُ مأمورٍ به، عائدٌ إلى اللفظِ دونَ المعنى، فإنَّ كلَّ واحدٍ من الفريقَيْنِ يُسَلِّمُ أنَّ المندوبَ مطلوبٌ شَرْعاً، لكن منهم من خَصَّ الأمرَ بالوجوبِ. فمنع تسميةَ المندوب به، ومنهم من أطلقَه على الوجوبِ وعلى غيرِهِ بطريقِ الاشتراك، وقيل في غير الوجوبِ مجازٌ، فجوَّزوا تسميةَ المندوب مأموراً به، وزاد الباقلاني[٢]والأستاذُ الإسفراييني[٣]فسمَّوا المندوبَ مُكلفاً به[٤]، وزاد الإسفرائيني أيضاً، فسمّى المباحَ مُكلَّفاً به[٥].

قال البَدرُ الشمَّاخيُّ بعد حكايةِ قول الأُستاذِ بأنَّ المندوبَ مكلَّف به: وهو خَطأٌ[٦]، أي: قولُ الأستاذِ بذلك خَطأ. وأقول: إنَّ تسميةَ الأستاذِ والباقلانيِّ

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٩٥) للبدرِ الشمَّاخي.

(٢) الإمامُ الأصولي المتفنِّن، أبو بكر محمد بن الطيِّب الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣هـ) من أعيان المالكية وفحول الأشاعرة. تفقَّه بأبي بكر الأبهري، وأخذ الأصول عن أبي بكر بن مجاهد صاحب الأشعري. وهو من أصحاب التصنيف، له «التمهيد»، و«التقريب والإرشاد» في الأصول و«إعجاز القرآن»، و«الانتصار لنقل القرآن، وغير ذلك من التواليف البديعة. أثنى عليه القاضي عياض في ترجمته من «ترتيب المدارك» (٧: ٤٤)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٥: ٣٧٩)، و«وفيات الأعيان» (٤: ٢٦٩)، و«سيرَ أعلام النبلاء» (١٧: ١٩٠).

(٣) الإمامُ الأُصوليُّ النظَّارُ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني الشافعيِّ (ت ٤١٨هـ) كان مُستجمعاً لشرائطِ الإمامة، مداوماً على العبادة. له «الجامع في أُصول الدين» و«تعليقة» في أصول الفقه. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (١: ٢٨)، و«طبقات السبكي» (٤: ٢٥٦)، و«سير أعلام النبلاء» (١٧:: ٣٥٣).

(٤) انظر «التقريب والإرشاد» (٢: ٣١) للباقلاني. «باب القول في أنَّ النَّدْب مأمور به»، ولتمام الفائدة، انظر «المحصول» (٢: ٢٠٩-٢١٠) للفخر الرازي.

(٥) انظر «المحصول» (٢: ٢١٢).

(٦) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٩٤) للبدرِ الشمَّاخي.

المندوبَ مكلَّفاً به، وتسميةَ الأستاذِ المباحَ مُكلفاً به أمرٌ غيرُ خارجٍ عن الصواب على المعنى الذي بَنَيا عليه؛ فإنَّ التكليفَ عندَهما: هو طلبُ ما فيه كُلفَةٌ، لا إلزامُ ما فيه كُلْفَة، فيدخلُ تحتَ الطلبِ الواجبُ والمندوب، وأما وَجْهُ تسميةِ الأستاذ المباح مكلَّفاً به، فهو أنَّه إنَّما اعتَبر فيه طلبَ اعتقادِ أنَّه مُباحٌ فعلى هذا فالخلافُ في ذلك لفظي أيضاً، والله أعلم[1].

ولمّا فرغَ من تعريفِ الأمرِ وبيانِ صيغتِه، شرعَ في بيانِ حُكْمِه، فقال:

وحُكْمُه الوجوبُ ما لم تَصْرِفِ ... قَرينةٌ لـه عن المعنى الـوَفـي
فـإنَّــه وإنْ يكُــنْ يشمَــلُ مــا ... سوى الوجوبِ، فالوجوبُ انحتَما
لخــارجٍ عـــن ذاتِــه وذلكـــا ... مـا لكَ لا تسجـدُ إذ أمرْتُكـا
ونحوُهـا، وشـاعَ الاستــدلالُ ... بـه على الوجوبِ فيما قالـوا
ولـم يكُـن يُنْكَـرُ، والشّيــاعُ ... مـن غيرِ إنكارٍ لـه إجمـاعُ
وقيل للنَّـدْبِ، وقيل مُشْتَـرِكْ ... بينهمـا، ووَقفَ البعضُ وشَكّ
وحُكْمُه إن جاءَ بعـد الحظـرِ ... والندبِ، حُكْمُ مـا مضى فلتَدْرِ

أي: حُكمُ الأمرِ المُعرَّفِ بأنه طلبُ فعلٍ غَيْرَ كَفٍّ لا على وَجهِ الدعاء: هو الوجوبُ وَضْعاً وشرعاً ما لم تصرِفْهُ عن معنى الوجوبِ قرينة[2]؛ فإنّه وإن كان

---

(١) وهو حاصلُ عبارة الفخر الرازي في «المحصول» (٢: ٢١٢): أن النزاعَ في ذلك لفظي، وعبارتُه ثمَّةَ: المباحُ هل هو من التكليف أم لا؟ والحقُّ أنّه إنْ كان المرادُ بأنه من التكليف هو: أنَه ورد التكليفُ بفعله، فمعلومٌ انه ليس كذلك.
وإن كان المرادُ منه: أنه ورد التكليفُ باعتقادِ إباحته، فاعتقادُ كون ذلك الفعل مُباحاً مغايرٌ لذلك الفعــل في نفســه. فالتكليفُ بذلك الاعتقـادِ لا يكـون تكليفــاً بذلك المبـاح. والأستـاذ أبو إسحاق ـ يعني الإسفراييني ـ سمّاه تكليفاً بهذا التأويل، وهو بعيد، مع أنه نزاعٌ في مَحْضِ اللفظ. انتهى. ولتمامِ الفائدة. انظر «إحكام الفصول»: (١٩٣) للإمام الباجي.

(٢) انظر «المعتمد» (١: ٥١) لأبي الحسين البصري، و«كشف الأسرار» (١: ١٠٨) للعلاء البخاري، و«شرح اللمع» (١: ٢٠٦) لأبي إسحاق الشيرازي، و«إحكام الفصول» (١٩٥) للباجي، وشرح مختصر الروضة» (٢: ٣٦٥) للنجم الطوفي.

شاملاً في ذاتِه للوجوبِ والندب؛ لأن كلاًّ منهما مطلوبٌ، فالوجوبُ إنما تعيَّنَ بأدلّةٍ خارجةٍ عن ذات الطلب منها قوله تعالى لإبليسَ حيث امتنعَ من السجود: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ (الأعراف: ١٢) وكان الأمرُ مُطلقاً عن القرائنِ، وهو قولُه تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (الكهف: ٥٠) فأنكر عليه رَبُّنا عزَّ وجلَّ تَرْكَ السجود، ولو لم يكُن الأمرُ للوجوبِ عند عدمِ القرائنِ، لكان لإبليسَ العُذْرُ في تَرْكِ السجودِ لجوازِ أن يقول في جوابه: إنَّ هذا الأمرَ نَدْبٌ، وتاركُه لا يَعصي، لكنه لم يكُنْ له عُذْرٌ بتَرْكِه، بدليل الإنكار عليه وتعقيبِ ذلك بالطردِ واللعن، فدلَّ على أنَّ الأمرَ للوجوبِ ما لم تصرفْه قرينة.

ومنها قولُه تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٣)، وَوجهُ الاستدلالِ من الآية أنَّه تعالى هَدَّد تاركي الأمرِ بإصابةِ الفتنةِ والعذابِ الأليم، ولا يكونُ هذا التهديدُ إلا على تَرْكِ الواجب[1].

ومنها قولُه تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ﴾ (المرسلات: ٤٨) وَجهُ الاستدلالِ منها: انه تعالى ذَمَّهم وسَمّاهم مُجرمين بتركِ الركوعِ المأمورين به، والأمرُ في الآيةِ مُطلقٌ عن القرائنِ كما ترى، فثبت المطلوب.

ومنها: أنَّ تاركَ المأمورِ به عاصٍ بدليلِ ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ (طه: ٩٣) ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ (التحريم: ٦) والعاصي يستحقُ العذابَ بدليل ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾[2] (النساء: ١٤).

(١) وعلى هذا مشى الشيرازي في «شرح اللمع»: (١: ٢٠٧)، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»: (١: ٦١)، والعضد الإيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب (١٦٥)، والنجم الطوفي في «شرح مختصر الروضة»: (٢: ٣٦٧)، والباجي في إحكام الفصول»: (١٩٥) وغيرهم. ولتمام الفائدة، انظر «أحكام القرآن»: (٣: ١٤١٢) لابن العربي، و«الإحكام»: (٢: ٣٧٣) للسيف الآمدي.

(٢) انظر «المحصول»: (٢: ٥٨) للفخر الرازي.

قال البدرُ رحمه الله: «فإن قُلْتَ: إنَّ الآيةَ خاصَّةٌ بالكفارِ، قلتُ: النصُّ عامٌّ فلا يَخْتَصُّ بالكفار»[١]. انتهى.

ومنها قولُه عليه الصلاةُ والسلام لأبي سعيد الخدريّ[٢] **ـ وقد دعاهُ وهو في الصلاة ـ :** «ما منعكَ أن لا تستجيبَ وقد قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾[٣] (الأنفال: ٢٤) وَوَجهُ الاستدلالِ من الحديثِ أنَّهُ ﷺ أنكرَ على أبي سعيدٍ تَرْكَ الاستجابةِ مع ذَلكَ الأمرِ الواردِ في الآيةِ، ولا يُنكِرُ عليه إلا لتركِه ما يجبُ عليه، لا سيما وهو يصلي، مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ (محمد: ٣٣) فلو لم تكُنِ الاستجابةُ للهِ وللرسولِ أَوْجَبَ من الصلاة التي فيها أبو سعيدٍ لما أمرَه ﷺ أن يتركَها ويستجيب.

ومنها: أنه شاعَ الاستدلالُ بالأمرِ على الوجوبِ من الصحابةِ ومَن بعدَهم، ولم يظهر من أحدِهم إنكارُ ذلكَ، والشِّياعُ من غيرِ إنكارٍ ممَّن يُعتدُّ به إجماعٌ قوليٌّ إنْ قالوا به جميعاً، أو سكوتيٌّ إن قاله البعضُ وسكتَ الباقون، والكلُّ حجَّةٌ، فثبتَ المطلوبُ، وهو أن الأمرَ المطلقَ للوجوبِ بالكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ.

قال البدرُ الشماخي[٤] **بعد ما ذكر هذه الأدلة:** ليس خاصّاً بصيغة «افعلْ» بل يجري في «أمرتُكُم» وغيرها. انتهى. وهو الذي قرَّرْتُه سابقاً والحمد لله.

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٠٩) للبدر الشمَّاخي.

(٢) كذا في الأصل: الخُدري. والصواب: أبو سعيد بن المُعَلى. والمصنِّف ـ رحمه الله ـ قد تابع بعض المصنفين في الأصول على هذا العزْوِ كالبيضاوي في «المنهاج»: (٧٠). وهو قد قال ذلك تبعاً للإمام الغزالي في «المستصفى»: (١: ٤٣٣)، والفخر الرازي في «المحصول»: (٢: ٦٣)، وقد نبَّه الإمام الإسنوي في «نهاية السُّول»: (٢: ٢٦٢) على وَجْهِ الصواب في ذلك، وأنَّ ذلك قد وقع منهم على جهةِ الوهم. ولتمام الفائدة، انظر «الإبهاج بتخريج أحاديث المنهاج»: (٧٠) للمحدِّث العلاَّمة عبدالله ابن الصدِّيق الغُماري.

(٣) أخرجه البخاري (٤٦٤٧) و(٤٧٠٣)، وابن ماجه (٣٧٨٥)، وأبو داود (١٤٥٨).

(٤) «شرح مختصر العدل والانصاف»، ص ٣١٠.

فإن قامتْ قرينةٌ تمنَعُ الأمرَ من إرادةِ الوجوبِ، صُرِفَ إلى ما تقتضيه القرينةُ من المعاني مجازاً، كما صُرِفَ إلى الندبِ في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[1] (النور: ٣٣)، وكما صُرِفَ إلى الإباحةِ في قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (المؤمنون: ٥١) وكما صُرِفَ إلى الإرشادِ في قولِه تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢) والفرقُ بين الإرشادِ والندب: أنَّ المصلحةَ في النَّدبِ أُخْرويةٌ، وفي الإرشادِ دُنيويّة، وكما صُرِفَ لإرادةِ الامتثالِ في قولِك لآخر عند العطش: اسقِني ماءً، وكما صُرِفَ إلى الإذْنِ في قولك لمن طَرَقَ الباب: ادخُل، وكما صُرِفَ إلى التأديب في قوله ﷺ لعُمرَ بن أبي سَلَمَةَ[2] ـ وهو دُونَ البلوغِ ويدُه تَطيشُ في الصفحة[3] ـ : «كُلْ ممَّا يليك»[4]، وكما صُرِفَ للامتنانِ في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ﴾ (النحل: ١١٤)، وكما صُرِفَ للتهديدِ في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[5] (فصلت: ٤٠) والقرائنُ في الكلّ ظاهرة.

---

(١) قال ابن كثير في «التفسير»: (٦: ٥٢): قد ذهب كثيرٌ من العلماء إلى أنَّ هذا الأمر أمْرُ إرشادٍ واستحباب، لا أمْرُ تحتُّم وإيجاب، بل السيِّدُ مُخيَّر إذا طلبَ منه عبدُه الكتابةَ، إن شاءَ كاتبه، وإن شاءَ لم يُكاتِبه.

(٢) عمر بن أبي سَلَمَة بن عبدالأسد بن هلال، أبو حفص القرشيُّ المخزوميّ: ربيبُ رسول الله ﷺ، أُمُّه أمُّ سَلَمَة المخزومية أمُّ المؤمنين، ولد قبل الهجرة بسنتين أو أكثر. وقيل: إنه كان يوم قُبض رسول الله ﷺ ابنَ تسعِ سنين، وشهد مع عليّ رضي الله عنه الجملَ، واستعمله عليّ رضي الله عنه على فارس والبحرين. وتوفي بالمدينة في خلافة عبد الملك بن مروان سنة ثلاث وثمانين. «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» (٤٨٠)، الترجمة رقم (١٦٩٩)، «سير أعلام النبلاء» (٣: ٤٠٦-٤٠٨).

(٣) كذا في الأصل: الصفحة. والصواب: الصحفة والصحفةُ دون القصعة، وهي ما يَسَعُ ما يُشْبِعُ خَمْسةً.

(٤) أخرجه البخاري (٥٣٦٧)، ومسلم (٢٠٢٢)، وابن ماجه (٣٢٦٧).
قولُه: «تطيش» أي: تمتَدُّ إلى نواحي الصحفة، ولا تقتصر على موضع واحد.
قال الإمام النووي في تفسير قوله ﷺ: «كُلْ ممَّا يليك»: فيه الأكلُ ممَّا يليه، لأنَّ أَكْلَه من موضعِ يد صاحبه سوءُ عِشرةٍ وتَرْكُ مروءة، فقد يتقذَّره صاحبُه لا سيَّما في الأمراقِ وشبهها. وهذا في الثريدِ والأمراقِ وشِبْهِها، فإنْ كانَ تَمْراً أو أجناساً فقد نقلوا إباحةَ اختلاف الأيدي في الطبقِ ونحوه. والذي ينبغي تعميمُ النهي حَمْلاً للنهي على عُمومِهِ حتى يثبت دليلٌ مُخَصِّص. انتهى من «شرح صحيح مسلم»: (٧: ٢١٣).

(٥) انظر «تفسير ابن كثير»: (٧: ١٨٣).

وأما العلاقةُ، فقال البُنّاني[(١)]**:** هي بين الوجوبِ والندبِ والإرشادِ المشابهةُ المعنويةُ لاشتراكها في الطلب، وبينه وبينَ الإباحةِ الإذنُ وهي مُشابهةٌ مَعنويةٌ أيضاً، وكذا بينَه وبين الامتنانِ وبينَه وبين إرادةِ الامتثالِ، وأما بينه وبين التهديد فالمضادةُ، لأنَّ المُهدَّدَ عليه حرامٌ أو مكروهٌ[(٢)]. انتهى. وعَزاهُ لابنِ القاسم[(٣)]. وقال ابن السُّبْكي[(٤)]: وعِندي أنَّ المُهدَّدَ عليه لا يكون إلّا حراماً، كيف وهو مُقْترنٌ بِذكْرِ الوعيد[(٥)]! انتهى.

قال البُنانيُّ: والظاهرُ ما قاله ابنُ السُّبكي؛ فإنَّ المكروهَ لا يستحقُّ[(٦)] تهديداً[(٧)]. انتهى.

وما قدَّمْتُ لك مِن أنَّ الأمرَ حقيقةٌ في الوجوب، مجازٌ في غيرِه هو ما

---

(١) هو الإمام الأصولي عبدالرحمن بن جاد الله المالكي المغربي الأصل (ت ١١٩٨) قَدِمَ إلى مصر، وله حاشية معروفة على «شرح المحلي على جمع الجوامع» للتاج السبكي. انظر ترجمته في «شجرة النور الزكية»: (١: ٤٩٤)، و«الأعلام»: (٣: ٣٠٢).

(٢) انظر «حاشية البناني»: (١: ٣٧٢).

(٣) كذا في الأصل: القاسم، والصواب: قاسم. وهو الإمام الأصولي النحرير شهاب الدين أحمد بن قاسم العبّادي القاهري الشافعي (ت ٩٩٤هـ) تفقّه بناصر الدين اللقاني والشهاب البرلسي وغيرهما، وبرع في العلم، وصنَّف حاشيةً على «جمع الجوامع» وحاشية على «شرح الورقات» وغير ذلك. له ترجمة في شذرات الذهب»: (٨: ٤٣٤)، و«الأعلام»: (١: ١٩٨).

(٤) هو الإمام الفقيه، المحدِّث الأصولي أبو نصر تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ) تفقّه بوالده التقيِّ السبكي، ولازمَ أعيانَ عصره كالمِزِّيِّ والذهبيِّ وابن رافع وغيرهم، وصنَّف التصانيف البارعة في غيرِ ما فَنٍّ، فشرح «مختصر ابن الحاجب» وهو شرحٌ نفيس، وأكملَ «منهاج البيضاوي»، وله «جمع الجوامع» وعَمِلَ عليه «منع الموانع» وله «طبقات الشافعية الكبرى» وغير ذلك من التواليف الدالة على مديدِ باعِه واكتمالِ علومِه على فَرْطِ تعصُّبٍ فيه للشافعية والأشاعرة رحمه الله. له ترجمة في «الدرر الكامنة»: (٢: ٤٢٥)، و«شذرات الذهب»: (٦: ٢٢١).

(٥) انظر «الإبهاج في شرح المنهاج»: (٢: ١٨) للتاج السبكي.

(٦) كذا في الأصل وفي «حاشية البناني»: يَصْحب.

(٧) انظر «حاشية البناني»: (١: ٣٧٢).

عليه الجمهور(١)، وقال أبو علي(٢)، وأبو هاشم(٣)، والقاضي عبدالجبار(٤): لا يقتضي الوجوبَ إلاّ لقرينةٍ تقتضي ذلك، وإنما هو حقيقةٌ في الندب(٥).

وقال أبو القاسم البَلْخِي(٦)، والشيخ أبو عبدِالله البصري(٧) وأكثرُ فقهاءِ قومِنا: إنه للوجوبِ شَرعاً فقط، لا من جهةِ اللغة، فأصْلُ وَضْعِه عندَهم للندب(٨)، وقيل: بل موضوعٌ في اللغةِ للطلبِ المُشتركِ بين الوجوبِ والندب،

---

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (١: ١٥٩).

(٢) شيخ المعتزلة أبو علي محمد بن عبدالوهاب الجُبَّائي البصري (٢٣٥-٣٠٣هـ) أخذ عن أبي يعقوب الشحَّام. ولم يكن للمعتزلة مِثْلُه في سعةِ العلم، وسَيَلان الذهن، وله غير واحد من التصانيف، منها كتاب «الأصول»، وكتاب «الاجتهاد» وغيرهما. له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: (٨٠)، و«وفيات الأعيان»: (٤: ٢٦٧)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٤: ١٨٣).

(٣) عبدالسلام بن محمَد بن عبدالوهّاب الجُبّائي المعتزلي (ت ٣٢١هـ). أخذ عن والده أبي علي، وبرعَ في العلم، وكان من كبار الأذكياء. له «الجامع الكبير» و«المسائل العسكرية» وغيرهما. له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: (٩٤)، و«تاريخ بغداد»: (١١: ٥٥)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٥: ٦٣).

(٤) قاضي القضاء أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهَمَداني الأسدا باذي (ت ٤١٥هـ) كبير المعتزلة في زمانه، ومن كان على مذهب الشافعيِّ في الفروع، له التصانيفُ المعروفة مثل «المغني في أبواب التوحيد والعدل» و«شرح الأصول الخمسة» و«العُمَد» وغير ذلك من التواليف. له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: (١١٢)، و«طبقات السبكي»: (٥: ٩٧)، و«تاريخ بغداد»: (١١: ١١٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٧: ٢٤٤).

(٥) انظر «المعتمد»: (١: ٥٠) لأبي الحسين البصري المعتزلي.

(٦) عبدالله بن احمد بن محمود البَلْخيُّ الكَعْبيُّ (ت ٣١٩هـ) كان شيخ المعتزلة في زمانه، ومن نُظراءِ أبي عليِّ الجُبَّائي، وله من التصانيف «المقالات»، و«الغُرَر»، و«الجَدَل» وغير ذلك. له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: (٨٨)، و«وفيات الأعيان»: (٣: ٤٥)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٤: ٣١٣).

(٧) الحسين بن علي البصريّ المعتزلي المعروف بالجُعَل (ت ٣٦٩هـ) الفقيه المتكلِّم. كان من بحورِ العلم، فقيهاً على مذهب أبي حنيفة لملازمته أبا الحسن الكرخي. له تصانيف على مذهب المعتزلة. منها: «نقضُ كلام ابن الرِّيوندي» و«الإيمان» وغير ذلك. له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: (١٠٥)، و«تاريخ بغداد»: (٨: ٧٣)، و«الجواهر المضية في طبقات الحنفية»: (٤: ٦٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٦: ٢٢٤).

(٨) وفسَّره أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللُّمع»: (١: ٢٠٦) بقوله: والذي تحكي الفقهاءُ عن المعتزلةِ أنَّهم قالوا: إنَّها تقتضي الندبَ، وليس مذهبُهم على هذا الإطلاق، وإنما تقتضي الندبَ عندهم بتدريج وواسطة؛ وذلك أنَّ الأمر عندهم يقتضي الإرادة، فإن صدر عن الحكيم وهو الله عزَّ وجلَّ ومَنْ يُخبرُ عنه من الرسلِ اقتضى حُسنَ المأمورِ به، والحسنُ ينقسم إلى واجبٍ ونَدْبٍ، فيُحمل على ما =

وهو الطلبُ المفيدُ استحقاقَ الثواب من دونِ النظرِ إلى استحقاقِ العقاب بتَرْكِه وعدمِ الاستحقاق، فهذا هو المُشْتَرَكُ بينهما، وأما مع معرفةِ أن لا عقابَ بتَرِكِه، فهو الطلبُ المختَصُّ بالندب، ومع معرفةِ استحقاقهِ هو المختَصُّ بالوجوب. وقيل: بل مُشْتَرَكٌ بين الوجوبِ والنَّدْب[1]، وتوقف الأشعريُّ[2] وأبو بكرٍ الباقِلانيُّ في كونهِ للطلبِ المُشْترك، أو مُشتركاً بين الوجوبِ والندب[3]، وهذا معنى قول الناظم: «وقيل للندب» إلى آخره.

وفيه أقوالٌ أُخَرُ لم يذكُرْها المصنِّفُ:

أحدُها: أنه مُشْتركٌ بين الندبِ والوجوبِ والإباحة[4].

وثانيها: انه للإذْنِ المُشْتركِ بين الثلاثةِ التي هي الوجوبُ والنَّدْبُ والإباحة.

وثالثُها: أنه مُشْتركٌ بين هذه الثلاثةِ وبين التهديدِ. ونُسِبَ إلى الإماميةِ من الشيعة[5].

= يقتضيه الاسمُ، وهو الندبُ؛ ولا يُحملُ على ما زاد على ذلك إلاّ بدليل. انتهى كلامُه، ولتمام الفائدة، انظر «الإبهاج في شرح المنهاج»: (٢: ٢٣) للتاج السبكي.

(١) انظر «المحصول»: (٢: ٤٤) للفخر الرازي.

(٢) أبو الحسن بن إسماعيل الأشعري البصري (٢٦٠-٣٢٤هـ) إمامُ المتكلمين في زمانه. كان على مذهبِ المعتزلة. ثم تاب عن ذلك، وكان عجباً في الذكاءِ والفهم، وله التصانيف المعروفة مثل «مقالات الإسلاميين» و«الإبانة عن أصولِ الديانة». وغير ذلك. له ترجمة في «تاريخ بغداد»: (١١: ٣٤٦)، و«طبقات السبكي»: (٣: ٣٤٧)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٥: ٨٥).

(٣) وهو الذي نقلَه الآمديُّ وصحَّحه في «الإحكام»: (٢: ٣٦٩)، لكن قال الإمام الشيرازي في «شرح اللُمع»: (١: ٢٠٦): وأمّا مذهبُ الأشعريّة، فإنَّ أبا الحسن الأشعري رحمه الله أملى على أصحاب أبي إسحاق المروزي ببغداد أنَّ الأمرَ يقتضي الوجوب. والقاضي أبو بكر -يعني الباقلاني- قال: يُتوقَّفُ فيه، وقال: لا يُحملُ على نَدْبٍ ولا وجوبٍ إلا بدليل. انتهى كلامُه، ولتمامِ الفائدة، انظر «التقريب والإرشاد»: (٢: ٢٧) للإمام الباقلاني.

(٤) ذكره التاج السبكي في «الإبهاج»: (٢: ٢٦)، وذكر اختلاف القائلين به، فقالت طائفةٌ بالاشتراك اللفظي، وقال آخرون بالمعنويُّ، وكلامُ المصنِّف ـ يعني البيضاوي ـ مُحتملٌ للأمرَيْن.

(٥) وهم القائلون بإمامةِ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه بعد النبيِّ ﷺ نصّاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً =

وأما قوله: «وحُكْمُه إن جاءَ...» إلخ أي: حُكْمُ الأمرِ إن وردَ بعد الحظرِ أو بعدَ الندبِ هو كحُكمه إن ورد ابتداءً، أي: إذا حَرَّم الله سبحانه شيئاً، ثم أمرَ به، فالأمرُ به للوجوبِ، إلاّ لقرينةٍ تصرفُه عن حقيقيته، وكذا إذا نَدَبَ لشيءٍ، ثم أَمَرَ به، فالأمرُ به للوجوب إلاّ لقرينةٍ كما كان ذلك في الأمرِ ابتداء(٦).

وكونُ الأمرِ للوجوبِ بعد التحريم هو قولُ القاضي أبي الطيِّب(٧)، وأبي إسحاقَ الشيرازي(٨)، وأبي المُظَفَّر السَّمْعانيِّ(٩)، والفخرِ الرازيِّ وغيرِهم(١٠)،

= من غير تعريضٍ بالوصفِ بل إشارةً إليه بالعَيْن. انظر «الملل والنِّحَل»: (٦٩) للشهرستاني.

(٦) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «المحصول»: (٢: ٩٦) للفخر الرازي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (٢: ٥٤٨) للتاج السبكي، و«أصول السرخسي»: (١: ١٩) و«شرح مختصر الروضة»: (٢: ٣٧٠) للنجم الطوفي، و«إحكام الفصول»: (٢٠٠) لأبي الوليد الباجي.

(٧) هو الإمام الفقيه العلّامة أبو الطيب طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبريُّ الشافعيُّ (٣٤٨-٤٥٠هـ) فقيه بغداد. تفقّه بأبي عليٍّ الزجَّاجي، وصنَّف في المذهب والخلاف والأصولِ والجَدل، وعاش ممتّعاً بجوارحه وعقْلِه، أثنى عليه تلميذه أبو إسحاق الشيرازي في ترجمته من «الطبقات»: (١٢٧)، له ترجمة في «تاريخ بغداد»: (٩: ٣٥٨)، و«طبقات السبكي»: (٥: ١٢)، و«سير أعلام لنبلاء»: (١٧: ٦٦٨).

قلت: قد ذكر الزركشي في «البحر المحيط»: (٢: ١١١) أن القاضي أبا الطيِّب الطبري قد ذكر هذا القول في «شرح الكفاية».

(٨) هو الإمام الأُصوليُّ الفقيه النظَّار أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٣٩٣-٤٧٦هـ) إنسان عين الشافعية في زمانه، ومن كان موصوفاً بالزهدِ والورع والاجتهاد واتساع الدائرة في العلم، وتصانيفُه قاضيةٌ بإمامته في مذهبه، له «المهذَّب»، و«التنبيه»، و«اللُّمع» و«شرح اللُّمع»، و«الطبقات» وغير ذلك من التواليف البديعة. تفقَّه بالقاضي أبي الطيب الطبري وغيره، له ترجمة في «وفيات الأعيان»: (١: ٢٩)، و«طبقات السبكي»: (٤: ٢١٥)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٧: ٤٥٢).

(٩) الإمام الكبير، مُفتي خُراسان، أبو المُظفَّر منصور بن محمد بن عبدالجبّار التميمي السمعاني (٤٢٦-٤٨٩هـ) كان إماماً للشافعية، ونشأ في سَرارةِ العلم والأدب، تفقَّه بأبيه، وصار من فحول المناظرين، وصنَّف التصانيف البديعة، وأجلُّها «قواطع الأدلّة في الأصول»، وصفه الزركشيُّ بأنه أجلُّ كتاب للشافعية في أصول الفقه نَقْلاً وحِجاجاً، وله «الاصطلام» و«الأمالي» وغير ذلك. له ترجمة في «وفيات الأعيان»: (٣: ٢١١)، و«طبقات السبكي»: (٥: ٣٣٥)، و«سِيَر أعلام النبلاء»: (١٩: ١١٤).

(١٠) انظر «شرح اللُّمع»: (١: ٢١٣) لأبي إسحاق الشيرازي، و«قواطع الأدلة»: (١: ٦٠) للسمعاني، و«المحصول»: (٢: ٩٦) للفخر الرازي.

وقيل: هو للإباحة حقيقةً، ونُسِبَ إلى الأكثر[١]، وإلى الفخر الرازي[٢]، وقال الغَزاليُّ[٣]: إن كان الحظرُ عارضاً لعِلَّةٍ، وعُلِّقَتْ صيغةُ «افعَلْ» بزوالِها، فيبقى مُوجَبُ الصيغةِ كما كان قبل النَّهي[٤]. وقيل فيه بالتوقف[٥]، وظاهرُ كلامِ البَدر ـ رَحِمَه الله تعالى ـ في «مختصره»[٦]: أنَّه للإباحةِ حقيقةً. وصَرَّحَ في «شرحه»[٧] بأنَّ وُرود الأمرِ بعد الحظرِ قرينةٌ صارفةٌ له عن الإيجابِ إلى الإباحةِ، فظاهِرُ كلامِه في «شَرْحه»: أنَّ كونَ الأمرِ بعد الحظرِ للإباحةِ مجازٌ لا حقيقة.

احتجَّ القائلون بالوجوب بما تقرَّر من الأدلةِ القاطعةِ على أنَّ الأمرَ للوجوبِ، ولا دليلَ يَعْدِلُ به عن حقيقته التي ثبتَت له بالدليل القاطع. واحتجَّ القائلون بالإباحةِ بأنَّ الأمرَ بعد الحَظْرِ لا يَردُ غالباً إلا للإباحةِ، ولا يتبادَرُ منه إلى الذهنِ إلا ذلك، والتبادرُ علامةُ الحقيقة.

قُلنا: أما الاستدلالُ بالأغلبية، فهو أمرٌ ظنِّي يثبتُ عند عدمِ الدليل الذي هو أقوى منه، أمّا عندَ الدليلِ القاطعِ فإنّه يُرَدُّ إليه، فما قامَتْ فيه قرينةٌ أنه للإباحة فهو لها، وما لم تقُمْ فيه قرينةٌ رُدَّ إلى أصله المعلوم قطعاً؛ مثال ما وردَ بعد الحظر وليس له قرينةٌ تصرفُه عن حقيقتِه قولُه تعالى: ﴿ فَإِذَا

(١) هذا قولُ ابن الحاجب في «المختصر»: (١٧٤) بشرح الإيجي.

(٢) في هذا الكلام نظر، فإن عبارة الفخر الرازي في «المحصول»: (٢: ٩٦): الأمرُ الواردُ عقيبَ الحظرِ والاستئذان، للوجوب خلافاً لبعض أصحابنا.

(٣) حُجَّةُ الإسلام، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغَزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) كبيرُ الشافعية في زمانه، تفقَّه بإمام الحرَمَيْنِ الجُوَيني، وسادَ وبرعَ وصنَّف، وتصانيفُه ممّا يُتنافَسُ فيه، وأشهرها «إحياء علوم الدين»، و«المستصفى» في الأصول، و«الوسيط» في الفقه وغير ذلك من التواليف القاضية بإمامته. له ترجمة في «وفيات الأعيان»: (٤: ٢١٦)، و«طبقات السبكي»: (٦: ١٩١)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٩: ٣٢٢).

(٤) انظر «المستصفى»: (١: ٤٣٥) للإمام الغزالي.

(٥) وممَّن قال بذلك إمامُ الحرمين في «البرهان»: (١: ١٨٨).

(٦) انظر «مختصر العدل والإنصاف»: (٢٢) للبدرِ الشمَّاخي.

(٧) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣١١) للبدرِ الشمَّاخي.

ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ...﴾ الآية (التوبة: ٥). بيانُ ذلك: أنه تعالى حَرَّمَ قتالَ المشركين في الأشهُرِ الحُرُم، وأمرَ به بعد انسلاخها، وهذا الأمرُ واجبٌ على الكفاية بلا خلافٍ بينهم[1]، ومثالُ ما وردَ بعد الحظرِ، وله قرينةٌ تَصرِفُه عن حقيقته قولُه تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ (المائدة: ٢) ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٢٢) ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الجمعة: ١٠) والقرينةُ في الكلِّ هي أنَّ المأمورَ به منفعةٌ دنيويةٌ، ولم يُوجب الشرعُ شيئاً من المنافع الدنيوية إلا التي بها يُدفَعُ الضررُ، فإنَّها واجبة، ووجوبُها إنما هو لغيرِها، وهو دَفْعُ الضررِ لا لذاتِها، فثبت ما قُلْناه، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيان حقيقةِ الأمرِ وحُكْمه، شرع في بيانِ تَقْسيمِه إلى مُقَيَّدٍ ومُطْلقٍ عن القيدِ، فقال:

والأمـرُ قــد يأتـي مُقَيَّـداً وقَـدْ ... يأتي بلا قيدٍ، فإنْ قَيْدٌ ورَدْ
ففِعْلُــه في وقـتِ قَيْــدِهِ لَـزِمْ ... ومَن يُـفَـوِّتْه بــلا عُــذْرٍ أثِـمْ

ينقسمُ الأمر إلى: مُقيَّد، وإلى مُطلقٍ عن القيد، فأمَّا المُطلقُ فسيأتي حُكمُه، وأمَّا المقيَّدُ فهو على أنواع[2]:

أحدُها: أن يكونَ القيدُ وَقْتاً.

وثانيها: ما القيدُ فيه عددٌ.

وثالثها: ما القيدُ فيه الدوام.

ورابعها: ما القيدُ فيه وصف، وسيأتي أحكامُ هذه الأنواعِ كُلِّها عند ذِكْرِ المصنِّف لها إن شاءَ الله تعالى.

(١) انظر «المحصول»: (٢: ٩٧-٩٨) للفخر الرازي.
(٢) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ١٩٤).

فأمَّا المُقيَّدُ بوقتٍ، فهذا موضِعُ ذِكْرِه، ونقولُ في بيانه[١]: إنَّ الفعلَ المأمورَ به في وقتٍ من الأوقات بعينه، فإمَّا أن يستغرقَ الوقتَ كلَّه كالصوم مُستغرقٌ للنهارِ ويُسمَّى مُضَيَّقاً، وإمَّا أن لا يستغرقه، بل يُجْزِئُ فيه بعض الوقت، ويُسَمَّى موسَّعاً كالصلاةِ المأمورِ بها في الأوقات المخصوصة، ولا يصحُّ أن يكونَ الوقتُ لا يسَعُ الفِعْلَ؛ أي: ليس من الحكمةِ أن يأمرَنا سبحانه وتعالى أن نفعلَ شيئاً في وقتٍ بعَيْنِه، وذلك الوقتُ لا يسعُ ذلك الفعلَ؛ لأنَّه من التكليفِ بما لا يُطاق، وهو في حكمتِه تعالى مُحال.

فأمَّا الفِعلُ المُضيَّقُ. فلا خلافَ في أنَّ ذلك الوقتَ كلَّه وقتُ وجوبِه. لكنَّ الخلافَ في المُوسَّعِ وهو الذي يكونُ فيه الوقتُ أَوسَعَ من الفعل.

اختلفت الأُمّةُ في وقتِ وجوبهِ على ثلاثةِ مذاهب:

أحدُها: أنَّ وقتَ وجوبِه هو أولُ الوقتِ فقط. ونُسِبَ هذا القولُ إلى الشافعيِّ وأصحابه[٢]. قال صاحبُ «المنهاج»[٣]: ثم اختلفوا في آخره ما فائدةُ التوقيتِ به؟ فقيل: ضُرِبَ للقضاءِ، أي: لم يذكر في الوقتِ إلا ليقضي فيه ما فاتَ في وقت الوجوب، وهو أولُ الوقت، ولا يَقْضي بَعْدَه أصلاً؛ فإذا فاتَ الظُّهْرُ مثلاً في أولِ وقتِه، قَضاهُ المُكلَّفُ ما لم يدخُلْ في وقتِ العصر، فمتى دخلَ في وقتِ العصر، فقد فاتَ الأداءُ والقضاء عند هؤلاء، فلا يقضي بعد ذلك أبداً، وقيل: هؤلاء قد انقرضَ خلافُهم، ولم يَبْقَ أحدٌ منهم.

(١) للإيضاح وتمام الفائدة، انظر «أُصول السرخسي»: (١: ٢٦)، و«قواطع الأدلّة»: (١: ٨٧) للسمعاني، و«نهاية السُّول»: (١: ١٦٠) للأسنوي.

(٢) قد ذكر الأسنوي في «نهاية السول»: (١: ١٧١) أنَّ هذا المذهبَ غيرُ معروفٍ لدى الشافعية، وأنّه مما وقع فيه اللَّبْسُ بسببِ نَقْلِ الإمام الشافعي إياه عن بعض أهل الكلام، ونقل العلاّمة محمد بَخيت المطيعي في حاشيته على «نهاية السول»: (١: ١٧١) عن ابن الرِّفعة قوله: وهذا من إمامنا جرى على سبيل النقلِ لا على سبيل الموافقة، ولتمام الفائدة، انظر «المحصول»: (٢: ١٧٤) للفخر الرازي.

(٣) انظر «منهاج الوصول»: (٥٨) للمُرتضى الزيدي.

وقيل: بل آخِرُ الوَقتِ. ضُرِبَ ليدلَّ على تخييرِه بين أن يفعلَ في أوّلِه أو في آخرِه، فهؤلاءِ جعلوا الواجبَ مُتَعلِّقاً بأولِ الوقتِ، لكنَّ المُكلَّف مُخيَّرٌ بين أن يفعلَه أو يؤخِّره عن وقتِ وجوبه، وإذا فعلَه بعدَه فلم يُؤَدِّه في وقتِ وجوبِه، لكنّ الشرعَ أباحَ له تأخيرَ فِعْلِه عن وقتِ وُجوبه أوقاتاً معلومةً إذا فُعلَ في أَيِّها لم يأثَم بالتأخير، فهو أداءٌ لا قضاءٌ، فإنْ أخَّره عن تلك الأوقات أَثِمَ، وكان فِعْلُه بعدَها قضاءً، فضُرِبَ ما عدا أوَّلَ الوقتِ ليدلَّ على أنَّ المكلَّفَ مُخيَّرٌ بين أن يفعَلَه في وقتِ وُجوبه، وهو أوَّلُ الوقتِ، وبين أن يؤخِّرَه عن وقتِ وجوبه إلى أيِّ الأوقات المضروبة لذلك الفَرْضِ، وأنه يَجزيه فِعْلُه في أيِّها، فلا يأثم حتى يفوتَ جميعُها، قال[١]: هذا تحقيقُ مذهب هؤلاء.

المذهبُ الثاني: أنَّ وقتَ الوجوبِ هو آخرُ الوقت، ونُسبَ هذا القولُ إلى أبي حنيفةَ وأصحابه. قال صاحبُ «المنهاج»[٢]: واختلفوا فيما فُعِلَ في أوَّلِه. فقيل: نَفْلٌ يسقطُ به الفرضُ، وقيل: موقوفٌ إنْ بلغَ المكلَّفُ آخِرَ الوقتِ وهو على صفةِ المُكلَّفين فَفرْضٌ، وإن ماتَ أو سقط تكليفُه قَبْلَه فَنَفْلٌ، وهذا القولُ مرويٌّ عن الشيخ أبي الحسن الكَرْخيِّ أيضاً. وحكى أبو بكرٍ الرازيُّ عن أبي الحسن الكرخيِّ أنَّه يقول: إنَّ الواجبَ الموسَّعَ يتعيَّنُ فَرْضاً بأحد أمرين:

إما بدخوله في الصلاةِ المفروضةِ في أولِ وقتها، أو بلوغِه آخرَ الوقتِ وهو بصفةِ المكلَّفين، وإن لم يفعل[٣]. قال: فهذا تحقيقُ مذاهب مَنْ جَعَل الوجوبَ متعلِّقاً بآخِرِ الوقت.

المذهبُ الثالث: أنَّ الوجوبَ متعلِّقٌ بجميعِ الوقت، وأنَّ الوقتَ كلَّه وقتُ

---

(١) يعني المُرتضى الزيدي.

(٢) انظر «منهاج الوصول»: (٥٨ ـ ٥٩) للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر «أُصول الجصّاص»: (١: ٣٠٩) ولتمام الفائدة، انظر «أُصول السرخسي»: (١: ٣١)، و«المعتمد»: (١: ١٢٥) لأبي الحسين البصري.

أداءٍ، وصَحَّحه البدرُ الشمَّاخيُّ رحمه الله، وقال عَقِبَ ذِكْرِه: وافَقنا على ذلك جمهورُ مُخالِفينا[١].

ومعنى كون الوجوبِ متعلِّقاً بجميع الوقت هو: أنَّ العبدَ مُخيَّرٌ بين الفعلِ والتركِ في أولِ الوقتِ ووسطِه، حتّى إذا لم يَبْقَ من الوقتِ إلا مقدارُ ما يَسَعُ الفِعْلَ يتعيَّنُ الأداء كيلا يفوتَ الفرضُ، فإنَّ التفويتَ بغيرِ عُذْرٍ حَرامٌ قَطْعاً[٢].

لا يُقال: فإذا كان له أن يتركَ في أولِ الوقتِ ووسطِهِ، فلا وجوبَ في ذلك الوقت، لأنّا نقولُ: إنه لا معنى لكونِه واجباً إلا لكونِهِ أثرَ خطابِ الله تعالى المُترتِّبَ على تَرْكِه العقابُ، ومن الواجباتِ ما يكونُ موسّعاً في فِعْلِه، فلا يَهْلكُ المخاطَبُ به إلا بتركِه أصلاً، ومنها ما هو مُضيَّقٌ فَيهْلَكُ المخاطَبُ بهِ بنفسِ تأخيرِه، فبهذا تعرِفُ أنه ليس كلُّ واجبٍ يلزَمُ فِعْلُه فوراً، والله أعلم[٣].

وأوجَب أبو عليّ وأبو هاشم - وهما من غيرِ الأصحاب[٤] - العزمَ على الفِعل في أول الوقتِ ووسطه، وجعلاه بدلاً من تعجيلِ الفعل، والصحيحُ عدمُ وجوبِ العزم، وأن الوجوبَ متناولٌ لجميعِ الوقتِ على السواءِ كما مرَّ، وحُجَّتنا على ذلك وجهان:

أحدُهما: أَنَّ الأمرَ بوجوبِ ذلك الفِعْل متناولٌ لأوّلِ الوقتِ وآخرِه ووَسَطِه على سواء، فقولُه تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ (الإسراء: ٧٨) متناولٌ لما بين الدُّلوكِ والغَسَقِ تناوُلاً واحداً، فتخصيصُ تَناوُلِهِ بأحدِ طرفي الوقتِ دونَ الآخر بلا دليلٍ تحكُّم.

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٩١) للبدر الشمّاخي.

(٢) وحكاه السمعاني عن جمهور المتكلمين في «قواطع الأدلة» (١: ٨٧).

(٣) ولتمام الفائدة، انظر «المحصول» (٢: ١٧٣) للفخر الرازي، و«الإحكام» (١: ٩٢) للآمدي.

(٤) قد سبق التعريف بهما، وأنهما من المعتزلة. انظر كلامهما في «المعتمد» (١: ١٢٥) لأبي الحسين البصري.

والوجه الثاني: أنّه لو كان الوجوبُ متعلِّقاً بأولِ الوقتِ فقَط، للزِمَ العصيانُ بالتأخيرِ إلى آخرِه. ولو كان متعلّقاً بآخرِه فقط، لَلَزِمَ من تقديمِ الفعلِ في أوَّلِهِ تقديمُ الواجبِ قبل وقتِهِ فلا يصحُّ أداؤه، كتقديم الظُّهْرِ قبلَ الزوال، والأُمةُ مجتمعةٌ على خلافِ ذلك والله أعلم، فثبت بما قَرَّرناه أنَّ الوجوبَ متناولٌ لجميعِ الوقت(١)، وهذا معنى قولِ المصنِّف: «ففِعْلُه في وَقْتِ قَيْدِه لَزِمْ».

وأما معنى قولِه: «ومَنْ يفَوِّتْهُ بلا عُذْرٍ أَثِمْ»، فهو أنَّ المأمورَ به المُقيَّدَ بوقتٍ إنّما يجبُ فِعلهُ في ذلك الوقت، ولا يصحُّ تأخيرُه بلا عُذرٍ حتى يفوتَ الوقتُ، ومن أخَّره بلا عُذْرٍ حتى فاتَ الوقتُ فهو آثِمٌ بتأخيرِه وهالكٌ بتفويتِه؛ لمخالفتِهِ أمْرَ رَبِّه؛ ذلك أنَّ الربَّ عزَّ وجلَّ أمرَ العبدَ أن يفعلَ ذلك الشيءَ في ذلك الوقتِ المحدود، فإذا فعلَه قبلَ وقتِهِ أو بعدَه، فقد خالفَ أمرَ ربِّه، فيجبُ عليه التوبةُ من ذَنْبِه والتلافي لقضائِه وُجوباً شرعياً، لكنّهم اختلفوا في الدليلِ المُوجِب للقضاء: هل هو الأمرُ الذي وجبَ به الأداءُ أو أمرٌ آخر: فلذا قال:

ووجَب القضا بأمرٍ ثاني ... إن فاتَ أو فَوَّتَه التواني
وقيلَ بالأمرِ الذي تقدَّما ... والأولُ الصحيحُ عندي فافهما

أي: إذا فات وقتُ الفرضِ الموقَّتِ بعُذرٍ كان في تأخيرِ الفعل، أو فَوَّتَه

(١) واحتجَّ له الفخرُ الرازي بأنَّ الوجوبَ مستفادٌ من الأمر، والأمرُ تناول الوقت، ولم يتعرّض البتَّةَ لجزءٍ من أجزاء الوقت، لأنه لو دلَّ الأمرُ على تخصيصه ببعض أجزاء الوقت، لكان ذلك غير هذه المسألة التي نحنُ نتكلَّم فيها، وإذا لم يكن في الأمرِ دلالةٌ على تخصيص ذلك الفعل بجزءٍ من أجزاء ذلك الوقت، وكان كلُّ جزءٍ من أجزاء الوقت قابلاً له، وجب أن يكون حُكمُ ذلك الأمرِ، وهو إيجابُ إيقاع ذلك الفعل، في أيِّ جزءٍ من أجزاء ذلك الوقت أراده المكلَّف، وذلك هو المطلوب. انتهى من «المحصول» (٢: ١٧٥).

المُكلَّفُ بلا عُذرٍ منه، فإنه يجبُ عليه تدارُكُه بالقضاءِ اتفاقاً، واختلفوا في الدليلِ الذي وجبَ به القضاء[١].

فذهبَ أكثرُ العلماءِ والبَدرُ الشمَّاخيُّ[٢] - رحِمَه الله تعالى - إلى أنّ الدليلَ الذي وجبَ به القضاءُ هو شيءٌ غيرُ الدليلِ الذي وجبَ به الأداء، وذلك نحوُ قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). وقوله ﷺ: «مَنْ نام عن صلاةٍ أو نَسِيَها، فَلْيُصَلِّها إذا ذكرَها، فذلك وَقْتُها»[٣]، فقولُه تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ دليلٌ لوجوبِ القضاءِ وهو غيرُ الدليل الذي وجبَ به الصومُ ابتداءً؛ فإنَّ وجوبَ الصومِ ابتداءً إنما وجبَ بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥) وكذا قولُه ﷺ: «فَلْيُصَلِّها إذا ذكَرها» الحديث، فإنَّ هذا الأمرَ دليلٌ لوجوبِ القضاءِ للصلاة، وهو غيرُ الأمرِ الذي وجبَ به أداءُ الصلاة، فإنّ أداءَها وجبَ بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣) ونحوه، فظهرَ أنَّ الأمرَ الذي وجبَ به القضاءُ هو غيرُ الأمرِ الذي وجبَ به الأداء؛ ولذا قلتُ في النظم: «ووجَبَ القضاءُ بأمرٍ ثاني» والمرادُ بقوله: «أمر ثاني» أي: أمرٍ غيرِ الأمرِ الذي وجبَ به الأداء أوّلاً.

وقيل: إنَّ وجوبَ القضاءِ إنَّما هو بالأمرِ الأول والذي وجبَ به الأداء،

(١) للاطلاع على مآخذِ الخلافِ في هذه المسألة، انظر: «شرح اللمع» (١: ٢٥٠) للشيرازي، و«إحكام الفصول»: (٢١٧) للباجي، و«أصول السرخسي» (١: ٤٥)، و«التمهيد» (١: ٢٥١) للكلوذاني، ولتمام الفائدة، انظر «حاشية البُناني على المحلِّي» (١: ٣٨٢).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣١٩-٣٢٠) للبدرِ الشمَّاخي.

(٣) أصلُ الحديث في «الصحيح» دون قوله: «فذلك وقتُها». أخرجه البخاري (٥٩٧) ومسلم (٣١٤) (٦٨٤)، وأبو داود (٤٤٢) وغيرهم من حديث أنس بن مالك، وصحَّحه ابن حبَّان (١٥٥٥) وهو في «مسند الربيع» (١٨٤) ولفظُه: «مَن نسيَ صلاةً أو نام عنها، فليُصَلِّها إذا ذكرها، ولتمام الفائدة، انظر «التلخيص الكبير» (١: ١٨٦) للحافظ ابن حجر حيث ذكر لفظ المَصنِّف، وعزاه للدارقطني، والبيهقي في «الخلافيات» من حديث أبي هريرة بإسنادٍ ضعيف جدّاً. وانظر «الإمام في معرفة أحاديث الأحكام» (٣: ٥٧٨) للإمام الحافظ ابن دقيق العيد. و«شرح مسند الربيع» (١: ٢٦٠-٢٦١) للإمام السالمي.

ونُسِبَ هذا القولُ إلى القاضي عبدالجبّار والشّيرازي وابنِ الخطيبِ الرازي[١]، ويُبحث فيه بأنَّ الأمرَ المحدودَ بزمانٍ لا يتناولُ ما بعدَ ذلك الزمان، فإذا قيل: اضربْ زيداً يومَ الجُمعة، فلا يكونُ الأمرُ شاملاً للضربِ يومَ السبت مثلاً، وأيضاً: فلو كان الأمرُ متناولاً للأداءِ والقضاءِ، للزِمَ أن يكونَ كِلا الفِعلَيْن أداءً، قالوا: الزمانُ عَرَضٌ لا يؤثِّرُ في الواجبِ حُكْماً، كالدَّيْنِ الموقَّتِ لا يسقطُ بمُضِيِّ وَقْتِه، وإنما يسقُطُ بنَفْسِ الأداء.

قُلنا: كلامُنا في مُقَيَّدٍ لا يصحُّ تقديمُه عن وقتِهِ، والدَّيْنُ ليس كذلك.

قالوا: لو وجبَ بأمرٍ ثانٍ لكان أداءً لا قضاءً.

قُلنا: سُمِّيَ قضاءً لكونِه استدراكاً لِما فات[٢].

ولما فرغَ من بيانِ حُكم الأمرِ المُقيَّدِ بوقتٍ، ومن بيانِ وجوبِ قَضائِه، أخذَ في بيانِ حُكمِ الأمرِ المُطلقِ عن القيدِ بالوقتِ، فقال[٣]:

وإنْ يَكُـنْ غيـرَ مُؤَقَّـتٍ فـلا ... فَـوْرٌ، ولا تـراخِي مُنذُ حَصَـلا
وقيـل بالفَـوْرِ، وبَعْـضٌ وَقَفـا ... وصُحِّـحَ الأوّلُ منهـا، فاعْـرِفا

أي: إذا كانَ الأمرُ غيرَ مُقَيَّدٍ بوَقْتٍ يكونُ فِعْلُه بعدَه قضاءً لا أداءً، فذلك

(١) يعني الفخر الرازي. وفي نسبة هذا القول إلى هؤلاء الثلاثة نظر! فإنهم قائلون بقولِ الجمهور، وأنَّ وجوبَ القضاءِ، إنما هو بأمرٍ ثانٍ، انظر «المغني في أبواب التوحيد» (١٧: ١٢١) للقاضي عبدالجبار، و«شرح اللمع» (١: ٢٥٠) لأبي إسحاق الشيرازي، و«المحصول» (٢: ٢٤٩) للرازي ولتمام الفائدة، انظر «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» (١: ٣٠٩) للبدر الزركشي، و«حاشية البناني على المحلّي» (١: ٣٨٢ _ ٣٨٣).

(٢) انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ١٦٢) للسعد التفتازاني.

(٣) للإيضاح وتمام الفائدة، انظر «البرهان» (١: ١٦٨) للجويني، و«المستصفى» (٢: ٩) للغزالي، و«أصول السرخسي» (١: ٢٦)، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٣٨٦) للنجم الطوفي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣١٦) للبدر الشمَّاخي، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ١٩٤).

الأمرُ أمرٌ لا يَقتضي فوراً ولا تراخياً، والمرادُ بالفَوْرِ هنا: هو تعجيلُ إنفاذِ الواجبِ بحيث يلحَقُ مَنْ أخَّره الذمُّ[١]، والمرادُ بالتراخي ما يقابلُ ذلك. وإنما قُلنا: إنه لا يقتضي فوراً ولا تراخياً؛ لأنَّ كلّ واحدٍ من هذين إنما يُعلمُ بدليلِ غيرِ الأمرِ، أما الأمرُ نَفْسُه، فلا يدُلُّ إلا على طلبِ الفعلِ، فَمَهْما أتى به المكلَّفُ عُدَّ ممتثلاً، سواءٌ كان إتيانُه له فوْراً أو مُتراخِياً، وذلك كالأمرِ بالزكاةِ والأمرِ بالحجِّ؛ فإنَّ الأمرَ بهما غيرُ مُقيَّدٍ بوقتٍ يكونُ فِعْلُهما بعدَه قضاءً لا أداءً، فمتى ما فعلهما المكلَّفُ على الوجهِ المشروعِ أجزأهُ، ويصيرُ بذلك مُمْتثلاً[٢].

وقيل: إنَّ الأمرَ المُطلقَ عن القيدِ بالوقتِ يقتضي الفورَ فيجبُ الامتثالُ عند الإمكانِ ويَعصي بالتأخير، ونُسِبَ هذا القولُ إلى كثيرٍ من فقهاءِ قَوْمِنا وكثيرٍ من مُتكلِّميهم، وهو ظاهرُ كلامِ ابن بَركةَ حيث أوجبَ تعجيلَ الحجِّ عند الإمكان[٣]، وقال الباقلانيُّ من الأشعرية: يقتضي الفَوْرَ إما الفعلَ في الحالِ، أو العَزْمَ عليه في ثاني الحال[٤]، وتوقَّفَ الجُـوَيْنيُّ[٥] لكن قال: فإن بادر فقد امتثل[٦].

وقال بعضُ القائلين بالوقفِ: إنه إذا بادرَ لم يُعْلَمْ أنه امتَثل لجوازِ أن يكونَ المرادُ منه التراخي[٧].

---

(١) انظر «المحصول» (٢: ١١٥) للفخر الرازي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٣٨٧) للنجم الطوفي.

(٢) وهو حاصلُ عبارة الفخر في «المحصول» (٢: ١١٣)، وبه قال الجُويْني في «البرهان» (١: ١٦٨) وعبارته ثمَّةَ: أنَّ من بادر في أول الوقتِ كان ممتثلاً قطعاً فإنْ أخَّر وأوْقَعَ الفِعل المقتضى في آخرِ الوقت، فلا يُقْطَعُ بخروجه عن عُهْدَةِ الخطاب وهذا هو المختارُ عندنا.

(٣) انظر «الجامع» (٢: ٦٤) لابن بركة.

(٤) انظر «التقريب والإرشاد» (٢: ٢٠٨) للباقلاني حيث ذهب إلى القولِ بالتراخي دون الفَوْرِ والوقف.

(٥) إمامُ الحرمين، وكبير الشافعية، الإمام أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجُوَيني (٤١٩-٤٧٨هـ) صاحبُ التصانيف الفائقة مثل «البرهان في أصول الفقه»، و«نهاية المطلب» في الفقه، و«غياث الأمم» وغير ذلك. تفقَّه على والده، وأخذ الأصول عن أبي القاسم الإسفراييني. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٣: ١٦٧)، و«طبقات السبكي» (٥: ١٦٥)، و«سير أعلام النبلاء» (١٨: ٤٦٨).

(٦) انظر «البرهان» (١: ١٦٩).

(٧) انظر «الإبهاج» (٢: ٥٩) للتاج السبكي.

وقيل: هو موضوعٌ للتراخي؛ أي: يقتضي الوجوبَ غيرَ مُخصَّصٍ بوقتٍ دُونَ وقتٍ، ونُسِبَ هذا القولُ إلى أبي هاشم(١) والشافعيِّ وأصحابه(٢)، قالوا: لو أراد الحكيمُ وقتاً بيَّنه وإلاّ كان مُكَلِّفاً بما هو غيرُ معلومٍ لنا، وأُجيبَ بأنه لو كان للتراخي لالتحقَ الواجبُ بالنَّفْلِ؛ لأنه لا يستحقُّ الذمَّ بالإخلال به في كلِّ وقتٍ حتى ينقضيَ عُمرُ المكلَّف، إذ لا وَقْتَ أخَصُّ من آخرَ، فيَلْحَقُ بالنوافل.

واعتُرِضَ هذا الجوابُ بأنَّ المأمورَ به إنما يصحُّ تأخيرُه ما دامَ في العُمرِ مَهَلٌ، وَيتعيَّنُ فِعلُه آخِرَ العُمرِ، فإن ظهرتْ له أسبابُ الوفاةِ، أو ظنَّ الموتَ، فضَيَّعَ المأمورَ به، استحقَّ الذمَّ بذلك، وصار به آثِماً، والنوافلُ ليس كذلك؛ فإنَّها لا يأتي عليها حالٌ يصيرُ تاركُها فيه آثماً(٣).

تنبيه: اختلف القائلون بالفورِ في الأمرِ المُطلقِ إذا لم يُفْعَل فوراً، فقال بعضُهم: لا يجبُ فعلُه بعد ذلك إلا بدليلٍ آخر، أي: أنَّ الأمرَ الأولَ لا يدلُّ على وجوبِ فِعْلِه بعد التراخي عن فِعْلِهِ، فيحتاجُ عندَهم في وجوبِ فِعْلِه إلى دليلٍ آخَر كما كان ذلك في قضاءِ الموقَّت.

وقال الرازي(٤): يجبُ فِعْلُه بالأمرِ الأوّلِ وإن كان للفَور؛ لأنَّ تقديرَه: «افعَلْ» في الوقتِ الأول؛ فإن لم تفعَلْ فيه، ففي الوقتِ الثاني، فإن لم تفعَلْ، ففي الوقتِ الثالث، وهكذا إلى أن تأتيَ حالةٌ لا يمكنُ انتقالُ الفِعْلِ إلى غيرِها، وأنت خبيرٌ بأنَّ كِلا القولَيْن محتاجٌ إلى دليل، ولا دليلَ على شيءٍ منهما، فلو قالوا: إنَّ الأمرَ المُطلقَ لا يدلُّ على فَوْرٍ ولا تراخٍ كما

(١) ذكره أبو الحسين البصري في «المعتمد» (١: ١١١).

(٢) انظر «المحصول» (٢: ١١٣) للفخر الرازي، و«الإحكام» (١: ٣٨٧) للآمدي.

(٣) انظر «شرح اللمع» (١: ٢٤٣-٢٤٤) لأبي إسحاق الشيرازي، و«الفصول في الأصول» (١: ٢٩٧) لأبي بكر الجصَّاص.

(٤) انظر «المحصول» (٢: ٢٥١) للرازي.

قرَّرْنــــاه آنِفاً، لسَلِموا عن ذلك التكلُّف، واحتجاجُهم على أنَّ الأمرَ للفورِ بما أبدَوْه من الحُجَجِ غيرُ مُسَلَّم، وذلك أنهم قالوا: إنّ السيدَ لو قال لعبدِه: اسقِني ماءً، فتراخى، عُدَّ عاصياً، وأُجِيبَ بأنَّ ذلك إنما هو لقرينةِ الحالِ التي عليها السيدُ، وهي إرادةُ الماءِ حالاً[1]، وليس ذلك من مُجرَّدِ الأمرِ.

وقالوا: يجبُ أن يكونَ الأمرُ للفورِ كما يجبُ ذلك في نقيضِه، وهو النهيُ، وأجِيبَ بأنَّ المطلوبَ من النهي هو عدمُ وجودِ الفعل، فلو لم يَقْتَضِ الفورَ لفاتَ المطلوبُ منه[2]، والمطلوبُ من الأمرِ هو وجودُ الفِعل، فإذا حصلَ في أيِّ وقتٍ حصلَ الامتثال، وهاتانِ الحُجَّتانِ أقوى ما عوَّلوا عليه، وقد رأيتَ ما فيهما، والحمدُ لله.

ثم إنه أخذ في بيانِ حُكمِ المُقيدِ بالعددِ والمُدَّةِ، فقال[3]:

وإنْ يكُـــــنْ مُقَيَّـــداً بعَـــدَدِ كـمدَّةٍ أو بـــــدوامِ الأبَـدِ
فاعتَبرِ القيـدَ الـذي عليــه دلّ واحكُمْ عليه بالذي فيه نَزَلْ

أي: إذا كان الأمرُ مُقيَّداً بعددٍ كصَلِّ ركعةً، أو صَلِّ ركعتين، أو صَلِّ ثلاثَ رَكعاتٍ أو نحوِ ذلك، أو مُقَيَّداً بتأبيدٍ نحو: صُوموا أبداً، وصَلُّوا دائِماً أو نحو ذلك، فاعتَبِرْ ذلك القيدَ الذي قُيِّدَ به الأمرُ من عددٍ أو تأبيد، واحكُمْ على الأمرِ بما يقتضيه ذلك القيدُ، فيُحكمُ على قولِ القائل: صَلِّ ركعةً، بأنَّ المأمورَ به إنما هو ركعةٌ واحدةٌ، وكذا القولُ في: صَلِّ ركعتَيْن أو ثلاث ركعاتٍ ونحوِ ذلك،

(١) فهو إنَّما يطلبُه لحاجته، وليس كذلك خطابُ الله عزَّ وجل، فإنَّ المقصودَ منه التكليف، ولا يُوصفُ الله عز وجلَّ، ولا رسولُه ﷺ بالحاجةِ إلى ما أمرا به من الفعل، وإنما يقصدان التكليف على سبيل التعبُّد خاصة. أفاده الشيرازي في «شرح اللمع» (١: ٢٤٢-٢٤٣).

(٢) عبارة الشيرازي: أنه (خ) يعني الأمر (خ) لو كان كالنهي لاقتضى التكرار، لأنّ النهي يقتضي التكرار. فلّما لم يقتض التكرارَ دلّ على أنه ليس بمنزلة النهي، فلم يجز اعتباره به. انظر «شرح اللمع» (١: ٢٣٨).

(٣) «انظر المعتمد» (١: ١٤٦) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٢: ١٢٩) للفخر الرازي، و«البحر المحيط» (٢: ١١٧) للبدرِ الزركشي.

كَثُرَ العددُ أو قَلَّ، فيُحْكَمُ على الأمرِ بما يقتضيه العددُ، وكذا يُحكَمُ على قولِ القائل: صُوموا أبداً، وصَلُّوا دائماً، بأنَّ المُرادَ من هذا الأمر دوامُ الفعل المأمورِ به، وكذا يُحكَمُ على الأمرِ المُقَيَّدِ بكَونهِ إلى غاية نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧) فإنه يُحكَمُ عليه بدوام الصيام في تلك المدة إلى الغايةِ التي قُيِّدَ بها الأمر، وهذا الذي ذكرتُه من اعتبارِ القيدِ العدديِّ والأَبَديِّ، والحكمِ على الأمر بما يقتضيه القيدُ هو الذي يقتضيه وضعُ الأمرِ ومنهاجُ اللغة، وهو ثابتٌ في المُقَيَّدِ بالعددِ بلا خلاف، وفي الأمرِ المقيَّدِ بالأَبَدِ على الصحيح[(١)]، وذهب أبو عبدِالله البَصْري[(٢)] إلى أنَّ الأمرَ المُقيَّدَ بالتأبيد لا يقتضي التأبيدَ، واحتجَّ بما روَتْهُ اليهودُ عن موسى ـ عليه السلام ـ قال لهم: تمسَّكوا بالسبتِ أبداً، فإنه لم يقتضِ الدوامَ بل نُسِخَ بشريعةِ محمّدٍ ﷺ، وبقولهِ تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَاً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥) ثم حكى عن أهل النار أنهم يتمنَّـوْنَ الموتَ في قوله تعالى حاكياً عنهم: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ (الزخرف: ٧٧) فلم يقتض الدوام[(٣)].

قُلنا عن الأول: إنَّ صاحبَ «المعالم»[(٤)] ـ رحمه الله تعالى ـ صرَّح بأنَّ هذا الحديثَ الذي روَتْه اليهودُ عن موسى ـ عليه السلام ـ هو من الشُّبُهات

---

(١) وهو الذي قدَّمه وجزم به البدر الزركشي في «البحر المحيط» (٢: ١١٧)، وانظر «المنهاج»: (٦٤) للمُرتضى الزيدي.

(٢) المعروف بالجُعَل، سبقت ترجمته.

(٣) انظر «منهاج الوصول»: (٦٤) للمرتضى الزيدي.

(٤) هو الإمام الشهير ضياء الدين عبدالعزيز بن إبراهيم بن عبدالله الثَّميني (١١٣٠-١٢٢٣هـ) أكبر أعلام الإباضية في الغرب، ولد في يسجن بميزاب، وتفقَّه بالعلاّمة أبي زكريا يحيى بن صالح الأفضلي (ت ١٢٠٢هـ) ونبغ في العلم، وعلا قدْرُه، وانخرط في الإصلاح الاجتماعي، ولكنَّ التأليف استبدّ به، فألف التواليف الشهيرة في مذهبه، منها «كتاب النيل وشفاء العليل» معتمد المذهب الإباضي، و«معالم الدين في علم الكلام»، و«التاج على المنهاج» وغير ذلك. له ترجمة في مقدّمة «شرح كتاب النيل»: (١: ٦-٨) للقطب محمد بن يوسف اطفيَّش، و«معجم أعلام الإباضية» (٢: ٢٥٥).

التي لقَّنهم إيّاها ابنُ الراوَنْدي[١] فمُقْتضى كلامه ـ رحمه الله ـ أنّه كذِب[٢]، والكذبُ لا يُحتجُّ به، وعلى تقديرِ صحَّتِهِ عن موسى ـ عليه السلام ـ فجوابُه: أنّا لا نَمنعُ من جواز نسخ الأمر المؤبَّد، وإن قُلنا بأنه يقتضي التأبيدَ فمرادُنا أنه يقتضي ذلك ما لم يدلَّ دليلٌ على نَسْخِه، ولا يلزَمُ من اقتضائِه الأبدَ استحالةُ نَسْخِه، والله أعلم.

وعن الثاني: إنَّ تأبيدَ كل شيءٍ إنَّما هو بحَسب ما يقتضيه حالُ ذلك الشيءِ، فقولهُ تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ (البقرة: ٩٥) إنما هو تأبيدٌ في الحياةِ الدنيوية، وبزوالِها يزولُ تأبيدُها. والدليلُ على أنَّ التأبيدَ للحياةِ الدنيويةِ هو قولهُ تعالى حكايةً عن أهلِ النار: ﴿وَنَادَوْاْ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ (الزخرف: ٧٧) فظهرَ من هنا أن قولهَ تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ أي: ما داموا في الدنيا، وقد انقرضَت الدنيا، فانقرض تأبيدُها، على أنا لو شئنا لقُلنا: إنَّ مُرادَنا باقتضاءِ المُقيدِ بالتأبيد الأبدَ، إنّما هو عند عدم الدليلِ المانع من اقتضاءِ ذلك، وههنا قد قامَ الدليلُ على عدم إرادةِ الأبدِ الدائم فنحملُ ما في الآيةِ على عدمِ اقتضاءِ التأبيدِ، ويبقى ما وراء ذلك على قاعدتِه وهو اقتضاءُ التأبيد، والله أعلم.

ثم إنه أخذَ في بيان حُكمِ المُقيَّدِ بالوصف[٣]، فقال:

وهكـــذا مُقيَّـــدٌ بوَصْـــفِ يُعتبَرُ القيدُ بحَسْبِ العُرْفِ

---

(١) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي (ت ٢٩٨هـ) من رؤوس الإلحاد والزندقة، وله في نصرة مذاهبهم المصنّفات الخاسرة، وقد ردّ عليه غيرُ واحدٍ من أعيان المعتزلة منهم أبو الحسين الخيّاط في «الانتصار»، وكان غايةً في التهوُّرِ والجراءة على الحقّ، له ترجمة في «المنتظم» (١٣: ١٠٨)، و«وفيات الأعيان» (١: ٩٤)، وقد عابت العلماء عن ابن خلّكان سكوته عن مخازيه في ترجمته من «وفيات الأعيان».

(٢) انظر «معالم الدين» (٢: ٦٥) للإمام الثميني.

(٣) لتمام الفائدة. انظر «المعتمد» (١: ١٠٥) لأبي الحسين البصري، و«كشف الأسرار (١: ١٢٢) للعلاء البخاري، و«الإبهاج» (٢: ٥٤) للتاج السبكي، و«البحر المحيط» (٢: ١٢٠) للبدر الزركشي.

فإن يكُنْ مـن ثابتِ الأوصافِ أفـادَ تَـكْـراراً بلا خِـلافِ
وإن يكُنْ مـن غيرِهِ فـلا يُفِـدْ ذلـك إلا بدليلٍ قد قُصِـدْ

أي: إذا عُلِّقَ الأمرُ على وصفٍ اعتُبِر ذلك الوصفُ الذي عُلِّقَ عليه الأمر، فإن كان من الأوصافِ المؤثِّرةِ في الحُكم الثابتةِ بالدليل، فإنَّ الأمرَ يتكرَّرُ بتكرُّرها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) وكما قال في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ (المائدة: ٦) فإنَّ عُرْفَ أهلِ الشرع قد اقتضى تكرارَ الأمرِ المُعلَّقِ بنَحو ما ذُكِرَ في الآيتين، لقيام الدليل على طلب تكراره، وإن كان من الأوصاف الغيرِ الثابتةِ بالدليلِ، فلا يُفيدُ الأَمرُ المعلَّقُ بها تكراراً إلا بدليلٍ آخَرَ يقتضي التكرارَ، وذلك نحوُ: حُجَّ بيتَ الله راكباً، واصعَد السطحَ إن كان السُّلَّمُ مركوزاً، فإنَّ الحجَّ لا يتكرَّر بتكرُّرِ الركوب، وصعودُ السطح لا يتكرَّر بتكرُّرِ رُكوزِ السلم.

أمَّا المعلَّق على صفةٍ ثابتةٍ بالدليلِ، فلا خلافَ فيه بين أحدٍ من العلماء، وأمَّا المُعلَّقُ على الصفةِ الغيرِ الثابتةِ بالدليلِ، فالأكثرُ على أنه لا يتكرَّرُ وهو اختيارُ البدر[1] ـ رحمه الله تعالى ـ وقال الإسفراييني: بل يجبُ تكرُّرهُ[2]، وحُجَّتُه في ذلك قولُه تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ..﴾ (المائدة: ٦).

قال هو ومنَ تابعه على ذلك: إنه يجب الوضوءُ على كلِّ مَن أرادَ القيامَ للصلاةِ وهو مُحْدِثٌ، وأُجيبَ بأنَّ تكرُّرَه في قولِه تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (المائدة: ٦) بدليلٍ خاصٍّ لا بمُجرَّدِ الأمرِ ولا بنفس تعلُّقه بذلك

(١) انظر «شرح المختصر والعدل والإنصاف»: (٣٣٥) للبدر الشمَّاخي.
(٢) انظر «الإبهاج» (٢: ٥٥) للتاج السُّبكي.

الوصف، وهو على هذا داخلٌ تحت ما عُلِّقَ على صفةٍ ثابتةٍ بالدليل، وكلامُنا في ما عُلِّقَ على غيرِ الثابتِ بالدليل.

واحتجُّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢) فإنه يتكرَّرُ وجوبُ الجَلْدِ بوُقوعِ الزنى.

قُلنا: هو من القَبيل الأولِ أيضاً، وكلامُنا في غيرِه، ولنا عليهم: أنَّ أهلَ العَربية لا يفهمون تكرارَ الطلاقِ من قولِ أحدٍ: إنْ دَخَلْتِ الدارَ فطلِّقها، وإنما يفهمونَ منه الأمر بالطلاقِ بعد دخولِ الدار، والله أعلم.

نعم، إذا اقتضت القرينةُ تكرارَ مِثْلِ هذا الأمرِ المُعلَّق، فإنه يُحكَمُ بتكراره، وذلك كما إذا قال لعبده: كلَّما دَخلْتَ السوقَ، فاشْترِ اللحمَ، فإنه يُحكَمُ على هذا العبدِ أن يشتريَ اللحمَ في كلِّ مرةٍ دخلَ السوق، وهذا معنى قول الناظم: «إلا بدليلٍ قد قُصِدْ» فالمرادُ ما هو أعمُّ من القرينةِ، فيَشْمَلُهُما وغيرَهما. والمرادُ بقوله: «قد قُصِدْ» هو أن يكونَ ذلك الدليلُ مقصوداً في كونهِ مُقْتضياً تكرارَ الأمرِ فيخرجُ بذلك النائِم والساهي والمجنون فإنّه لا يُعتبرُ بأمرِهم، فكيف بقرائِنه، ولك أن تُخرجَ به أيضاً ما قامت القرينةُ الحاليَّةُ أو المَقاليةُ على تخصيصه من ذلك، فإنَّ قولَ القائل: كلَّما دَخَلْتَ السوقَ فاشترِ اللحمَ، يُعْلَمُ من حالهِ إذا دخل كلَّ ساعةٍ أو في أوقاتٍ لا يُوجَدُ فيها اللحمُ مثلاً أو في أوقاتٍ ليست محلاً لشراءِ اللحم، أنَّ هذا كلَّه غيرُ مرادٍ للقائل، فيثبتُ تكرارُه بحسب ما قَصَدكم دليل التكرار[1]، والله أعلم.

---

(١) قد بحث التاج السبكي مذهبَ أبي حامدٍ الإسفراييني في هذه المسألة، وخلصَ إلى كوْنه مذهباً غير سديد. انظر «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢: ٥٥)، ولتمام الفائدة، انظر: «المعتمد» (١: ١٤٩) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٢: ١٣٦) للفخر الرازي.

ولمّا فرغ من بيان حُكمِ الأمرِ المُقيَّدِ، شرعَ في بيان حُكْمِ المُطلَقِ، فقال[١]:

وإنْ عَــرِي الأمـرُ عـن القُيـودِ دلَّ على حقيقةِ المقصودِ
مـن غيـرِ تَكْـرارٍ وغيـرِ وَقْـتِ وغَـيـرِ فَــوْرٍ وتَــراخٍ يأتي

أي: إذا تجرَّد الأمرُ عن القُيودِ والقرائن، دلَّ على طلبِ حقيقةِ الفعل المأمور به، ولا يدلُّ على طلب إيقاعه مرّةً واحدةً، ولا على طلبه مُتكرِّراً، ولا على طلب إيقاعِهِ فوراً؛ أي: في أقرب ما يُمكنُ من الوقت، ولا على طلبِ إيقاعهِ مُتراخياً؛ أي: في أيِّ وقتٍ يكونُ، لكن يدلُّ على طلبِ حقيقةِ المأمورِ به فقط.

وهـذه الأشياء إنما تُستفادُ من الـقيودِ والقرائـن، واحتجَّ البَدرُ الشمَّاخي ـ رحمه الله تعالى ـ على أن الأمرَ المُجَرَّد عن القيودِ والقرائنِ لا يدلُّ إلا على طلب الحقيقة، بأنَّ مدلولات الفعلِ أجناسٌ، والأجناسُ لا تُشْعِرُ بالوَحْدَة ولا بالكَثرة، ومِنْ ثمَّ لم تُثَنَّ ولم تُجْمَعْ، وحَسُنَ استعمالُها في القليل والكثير بلفظٍ واحد[٢]. انتهى.

وهذا المذهبُ الذي عَوَّل عليه المصنِّفُ كالبدرِ هو قولُ الكثير من أهل التحقيق[٣]، وقد تقدَّم أن بعضاً جعلَه مُقتَضياً للفور[٤]، وقال بعضٌ: إنه مُقْتَضٍ

(١) لتمام الفائدة، انظر «البرهان» (١: ١٦٨) للإمام الجُوَيني، و«كشف الأسرار» (١: ٢٥٤) للعلاء البخاري، و«المحصول» (٢: ٩٨، ١١٣) للفخر الرازي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٣٨٦) للنجم الطوفي، و«المعتمد» (١: ٩٨) لأبي الحسين البصري، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢ ٥٦٠) للتاج السُّبكي.

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣١٢) للبدر الشمَّاخي.

(٣) وهو الذي مشى عليه الفخر الرازي في «المحصول» (٢: ٩٨)، ولكنّه ذكر أنّ الأكثرين قد خالفوا عن ذلك.

(٤) منهم أبو الحسن الكرخي من الحنفية، وجمهورُ المالكية، وأبو بكر الصيرفيُّ وأبو حامدٍ المروزيُّ وغيرهما من الشافعية، وعبارة ابن الحاجب الجامعة في ذلك: القائلون بالتكرار قائلون بالفور. انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢: ٥١٨) للتاج السُّبكي.

للتراخي[١]، وأزيدُك ها هُنا أقوالًا أُخَرَ:

أحدُها: أنَّه يقتضي المرَّةَ إذ بها يُعَدُّ مَمْتَثِلاً.

قُلنا: إنّما عُدَّ مُمْتَثِلاً لفِعْلِه ما أُمِرَ به لا لاقتصارِه على المرَّةِ الواحدة[٢].

وثانيهما: أنَّه يَقتضي التكرارَ لأمورٍ[٣]:

أحدُها: أنَّ حَمْله على التكرارِ أَحْوَطُ.

قُلنا: الكلامُ فيما هو مدلولُ الأمرِ عند تجرُّده لا في حَمْلِه على الأَحوطيةِ وغيرِها.

وثانيها: أنَّ الأَوامرِ التي تعلّقت بالصومِ والصلاةِ والزكاةِ ونحوِها، المرادُ بها التكرار، فيلزَمُ في كلِّ أمر.

قُلنا: لا نُسلِّمْ أنَّ التكرارَ الواردَ فيها مأخوذٌ من نفس الأمر، وإنما هو مأخوذٌ من أدِلَّةٍ أُخَرَ، ولو سلَّمْنا أنه مستفادٌ من نفس الأمرِ، لقُلنا: هو مُعارَضٌ بالأمر بالحجِّ؛ فإنه لا يجبُ إلا مرّةً واحدة.

---

(١) وهو قولُ الحنفية أكثر أصحاب الشافعيِّ وجمهور المتكلّمين، انظر «كشف الأسرار» (١: ٢٥٤) للعلاء البخاري.

(٢) وحكاه أبو الحسين عن الأكثرين، واحتجّ له في «المعتمد» (١: ٩٨).

(٣) يعني التكرار المستوعبَ لجميع العُمر إلّا إذا قامَ دليلٌ يمنَعُ منه، وهو محكيٌّ عن المُزَني، وبه قال أبو إسحاق الإسفراييني الشافعيُّ، وأبو يعلى في «العُدَّة» (١: ١٨٠)، وحكاه التاج السبكي عن غير واحدٍ من أئمة الشافعية، انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢: ٥١٠)، ولتمام الفائدة، انظر «المحصول» (٢: ٩٨) للفخر الرازي، و«كشف الأسرار» (٢: ١٢٢) للعلاء البخاري، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٣٧٤-٣٧٥) للنجم الطوفي.

وثالثها: أنَّ سُراقةَ(١) سأل النبي ﷺ عن الحجّ: أهُو واجبٌ في كلّ عام(٢)؟ ولو لم يكُن الأَمرُ للتكرارِ لما التبسَ على سُراقةَ ذلك وهو عربيٌ اللسان.

قُلنا: التبسَ عليه ذلك لمّا رأى كثيراً من العباداتِ مُتكرِّراً بأدلَّةٍ وقرائنَ كالصلاةِ والصيام، فاشتَبه عليه ذلك في الحجّ حتى سأل عنه، ولو كان الأمرُ يقتضي التكرارَ لما سألَ عنه سُراقة؛ لكونه عربيَّ اللسان(٣).

ورابعُها: أنّه لا اختصاصَ للأمرِ في إيقاعِه بزمنٍ دون زمنٍ، فوجبَ إيقاعُه في جميع الوقت، فحصل التكرار.

قلنا: إنَّ الأمرَ وُضِعَ لطلبِ إيقاعِ الفعلِ من دونِ نظرٍ إلى صفةٍ من تكرارٍ وغيرِه كما قدَّمْنا، والزمانُ من صفاتِه، فلا دلالةَ عليه؛ إذ الموصوفُ لا يدلُّ على الصفةِ. سَلَّمْنا، فإنه وُضِعَ لطلبِ فعلٍ في وقتٍ يتَّسعُ له، فمتى فَعلَ ذلك عُدَّ مُمْتثلاً لا محالةَ، سواءٌ قَدَّمَه أو أخَّره.

وخامِسُها: أنه لو لم يُفِد التكرارَ، لم يصحَّ النسخُ عليه، ولا استثناءُ وقت.

قُلنا: إنما يصحّان على ما قامت دلالةٌ على وجوبِ تكريرِه لا غير، فلا يلزَمُ ما ذكرتُم.

---

(١) يعني سُراقة بن مالك بن جُعْشُم الكناني المُدْلجيّ، المشهورةُ قصَّتُه في اللَّحاق برسولِ الله ﷺ في طريق الهجرة، ثم اسلم وشارك في الجهاد في بلاد فارس، له ترجمة في «الإصابة» (٣: ٤٢) للحافظ ابن حجر.

(٢) كذا قال المصنِّفُ رحمه الله. ولعلَّه قد تابع الفخر الرازي في «المحصول» (٢: ١٠١)، والصوابُ في حديث سُراقةَ أنه سأل عن العُمرةِ، فقال: هي لنا أو للأبد؟ فقال: «لا، بل للأبد» هذا لفظُ البخاري (٢٥٠٥) وأخرجه مسلم (١٢١٦)، وصحَّحه ابن حبّان (٣٧٩١) وفيه تمامُ تخريجه.

وأما السائلُ عن الحجّ فهو الأقرعُ بن حابس كما وقع التصريحُ به عند النسائي (٥: ١١١)، وأبي داود (١٧٢١) من حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما.

(٣) انظر «التبصرة» (٤٣) لأبي إسحاق الشيرازي.

وسادسُها: أنَّ الأمرَ نقيضُ النهيِ، والنهيُ يقتضي التكرارَ، فكذلك في نقيضِه.

قُلنا: إنما اقتضى النهيُ التكرارَ لدليلٍ آخرَ هو أنَّ المطلوبَ من النهي تَرْكُ الفعلِ، فلو لم يَقتضِ النهيُ تكرارَ الترك لفات المطلوب، وهو الامتثالُ، إذ لا يحصلُ بدونِ التكرارِ، والأمرُ ليس كذلك[1].

القولُ الثالث: الوقفُ عن كَونِ الأمرِ يقتضي المرَّةَ أو التكرار[2]، لأنه لو ثبتَ للمرةِ أو التكرارِ، لثبتَ بدليل، ولا دليلَ يقتضي واحداً منهما، فوجبَ الوقف.

قُلنا: قد قامت الدلالةُ بأنه إنما وُضِعَ لطلبِ الحقيقةِ مجرَّدةً عن الاتْصافِ بالمرة أو التكرار، وإنما يثْبتُ كلُّ واحدٍ منهما بدليلٍ آخَرَ، فوجبَ عند عدم الدليل الدالِّ على أحدِهما حَمْلُ الأمْرِ على ما وُضِعَ له، فانتفى التوقُف، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان ما يدلّ عليه الأمرُ صريحاً وما لا يدلُّ، أخذَ في بيان ما يدلُّ عليه التزاماً وما لا يدلُّ، فقال:

لكنَّــه يَـــــدُلُّ بـاسْتِلْـزامِـــــهِ … على اجْتِزاءِ فاعِلي أَحكامِه
إنْ كانَ ذا قَيْـدٍ، وإنْ مِنه خَـلا … وقولُ بَعْضٍ لا يـدلُّ أَبْطَلا

أي: يدلُّ الأمرُ دلالةَ التزامٍ على أنَّ فاعلَ المأمورِ به يُجْزِئُه ذلك الفعلُ، ويكونُ به مُمْتَثلاً، ويتحقَّقُ بِفعِله ذلك أنْ ليس عليه قضاءٌ بعد ذلك، سواءٌ في هذه الدلالةِ كان الأمرُ مُقَيَّداً بأحدِ القيودِ المتقدِّم ذِكْرُها، أو خالياً عنها، لأنَّ الإجزاءَ إنَّما هو ثَمرةُ الأمرِ ونتيجتُه، مع قَطْعِ النظرِ عن كَونِه مُطلقاً أو مُقَيَّداً،

(١) انظر «المحصول» (٢: ١٠٥) للفخر الرازي. و«العُدَّة» (١: ١٨٢) لأبي يعلى الفرّاء.
(٢) وبه قال الإمام الباقلاني في «التقريب والإرشاد» (٢: ١١٧)، وفسَّره التاج السبكي بأنّه بمعنى أنه محتملٌ للمرَّة، ومحتملٌ لعددٍ محصورٍ زائدٍ على المرَّة والمرَّتين، ومحتملٌ للتكرارِ في جميع الأوقات. انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢: ٥١١).

هذا مذهبُ الأكثرِ من العلماء، وصَحَّحه البدرُ ـ رَحِمه الله تعالى ـ، وقال بعده: وهو مبنيٌ على قولِ من قال: إنَّ القضاءَ بأمرٍ مُجَدَّد[١]، أي: إنَّ القولَ بأنَّ الأمرَ يستلزِمُ سُقوطَ القضاءِ مبنيٌّ على أنَّ القضاءَ بأمرٍ ثانٍ هو غيرُ الأمرِ الذي وجَب به الأداءُ كما حقَّقْناه آنِفاً[٢]، وأقولُ: إن في كونِه مَبْنياً على ذلك نظراً لا يخفى على مُتأمِّل، ووَجْهُه: أنَّ القولَ بأنَّ الأمرَ يستلزمُ سقَوطَ القضاءِ معناه: أنَّ العبدَ إذا امتثلَ ما أُمِرَ به على الوجهِ المطلوب منه، عُلِمَ بذلك الامتثالِ أنْ ليس عليه بعدَه قضاءٌ، وأنَّ وجوبَ القضاءِ إنما هو مترتِّبٌ على عدمِ امتثال الأمرِ الأولِ، سواءٌ كانَ عدمُ الامتثالِ بعُذْرٍ أو بغير عُذرٍ، فوجوبُ القضاء إنما هو مترتِّبٌ على ذلك عند القائلين بأنه وجبَ بأمرٍ ثان، وعند القائلين بأنَّ وجوبَه بالأمر الأول، فأمَّا وَجْهُ ترتُّبِ القضاءِ على القولِ بأنه وجبَ بالأمر الأولِ فظاهر، وأما وَجْهُ ترتُّبِه على القولِ بأنه وجبَ بأمرٍ ثانٍ، فهو أنَّ القائلين بأنَّ القضاءَ وجبَ بأمرٍ ثانٍ مُعترفون بأن القضاءَ إنما هو فِعْلُ الفرضِ بعد وَقْته المُقَدَّرِ له استدراكاً لما فات أو فُـوِّتَ في الوقتِ، فذلك الفائتُ أو المُفَـوَّتُ سببٌ لوجوبِ هذا القضاءِ، وإن كان القضاءُ بأمرٍ ثان، والله أعلم.

وذهب القاضي عبـدُالجبّار إلى أنَّ الأمرَ لا يستلزمُ الإجزاءَ[٣]، ونسبَ البدرُ ـ رحمه الله ـ هذا القولَ إلى بعضِ المتكلِّمين[٤]، وهو قولٌ ضعيفٌ جدّاً كما سنُوقِفك على ضَعْفِه ـ إن شاء الله تعالى ـ ولذا قلتُ في النظم: «وقولُ

(١) انظر «شرح العدل والإنصاف»: (٣٢٠) للبدرِ الشمَّاخي.

(٢) يعني في قوله:

ووجـبَ القضـا بأمـرٍ ثاني ... إنْ فـاتَ، أو فَـوَّتَـه التوانـي

وقيـل بالأمـرِ الذي تقدَّمـا ... والأوَّلُ الصحيـحُ عندي فاعلمـا

وقد سبق شرحُه وبيانه.

(٣) نقله أبو الحسين عنه في «المعتمد» (١: ٩٠).

(٤) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٢٠) للشمّاخي، ولتمام الفائدة، انظر المحصول» (٢: ٢٤٦) للفخر الرازي.

بعضٍ لا يدلُّ أَبطَلا» أي: وأبطَل قولَ بعضِ المتكلِّمين بأنَّ الأمرَ لا يدلُّ استلزاماً على إجزاءِ المأمور به.

ولا بأس أن نبيِّن أوّلاً معنى الإجزاء، لتُعلمَ ماهِيَّتُه، ثم نَتعقَّبَه بحُجَجِ القولَيْن فيه، وتضعيف ما أشَرْنا إلى تضعيفه، فنقول: أمَّا حقيقةُ الإجزاء، فقال أبو الحسين: هو التخلُّص من عُهْدَةِ الأمر[1]، وبمعناه ما قيل: إنه سُقوطُ الأمر[2]، وبمعناه ما قال ابنُ الحاجِب: إنَّ الإجزاءَ هو الامتثال[3]، وقال القاضي عبدُالجبار، إن الإجزاءَ هو سُقوطُ القضاء[4]، قال البدرُ الشمَّاخي ـ رحمه الله ـ وفيه نظر[5]، وعلى تفسيرِ الإجزاءِ بالمعنى المتقدِّم عن أبي الحسين، فلا خِلافَ في أنَّ الأمرَ يدلُّ عليه التزاماً، لأنَّ المأمورَ إذا فَعَلَ ما أُمِرَ به، عَلِمَ أن ذلك مُجْزٍ له بمعنى أنه خرجَ من عُهْدَةِ الأمر الذي أُمِرَ به، فيُقْطَعُ بأنه مُمتَثِلٌ للأمرِ، وإنما الخلافُ في استلزام الأمرِ الإجزاءَ إذا فُسِّرَ الإجزاءُ بسقوط القضاء، ولذا فَسَّرْتُ الإجزاءَ فيما تقدَّم بهذا المعنى تنبيهاً على أنَّ الخلافَ إنما هو في هذا المعنى دونَ غيره.

حُجَّةُ من قال: إنّ الأمرَ لا يستلزمُ الإجزاءَ هي: أنَّ الحجَّ الفاسدَ مأمورٌ بإتمامه، والمُضيُّ على الإمساك في الصيام الفاسدِ مأمورٌ به، ولا يُسقِطُ ذلك عَمَّنْ

(١) عبارةُ أبي الحسين في «المعتمد» (١: ٩٠) في وصف العبادةِ بأنَّها مجزئةٌ: أنَّها تكفي وتُجزئُ في إسقاطِ التعبُّد بها.

(٢) وهو حاصلُ عبارة الفخر الرازي في «المحصول» (٢: ٢٤٦).

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (١٧٤) بشرح العضُد الإيجي.

(٤) عبارة القاضي عبدالجبّار: إنَّ معنى وصفِ العبادةِ بأنَّها مجزئةٌ، هو أنه لا يجبُ قضاؤها، ومعنى وصفها بأنها لا تجزئ، هو أنه يلزمُ قضاؤها. نقله أبو الحسين في «المعتمد» (١: ٩١) وتعقَّبه بقوله: وهذا غيرُ مستمرّ، لأنَّ الله سبحانه وتعالى لو أمرنا بالصلاةِ على طهارة، فصلّى الإنسانُ على غيرِ طهارة، ومات عَقِيبَ الصلاة، أو بقي حتى خرج وقتُ الصلاة، ولم يَرد التعبُّد بالقضاء، لوجب أن تكونَ الصلاة مجزئة، إذ كان القضاءُ لم يجب.

(٥) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٢٠) للشمَّاخي.

فَعَله قضَاء الحجِّ والصومِ[١]، وأجُيبَ بأنَّ القضاءَ في ذلك الحجِّ وذلك الصيام، إنّما هو استدراكٌ للأمر الأوّل الذي أعقبه الفسادُ، لا للأمرِ الثاني الذي هو الإتمامُ للحجِّ والإمساكُ عن المُفْطِر، فإنَّ الأمرَ بإتمام الحجّ الفاسد، وبالإمساكِ عن المُفطرِ في الصومِ الفاسد أمرٌ آخَرُ غيرُ الذي ترتَّب عليه القضاء.

واحتجوا أيضاً بأنه لو استلزمَ الامتثالُ سُقوطَ القضاء، لزم فيمن صلّى مع ظنٍّ كمال الطهارة أن تكون الصلاةُ إمّا غيْر مُجزِئةٍ له، فيكونُ آثماً إذ لم يمتثل، والمعلومُ أنه غيرُ آثمٍ، أو مُجْزئةً له، فيكونُ القضاءُ عنه ساقطاً، لأنه قد امتثل، والمعلومُ أنه غيرُ سَاقطٍ مع تيقُّنِ الحدَث، فَلزم من ذلك أنَّ الامتثال لا يستلزمُ سُقوطَ القضاء، وأُجيبَ بأنه قد امتثل بالنظرِ إلى أنّه أُمِرَ بأن يُصَلّي مع ظنِّ كمالِ الطهارةِ، ولا قضاءَ عليه، أعني بالنظرِ إلى هذا الأمرِ، أعني أمرَه بأن يأتيَ بها مع ظنِّ الكمال، وإنما القضاءُ واجبٌ بالنظرِ إلى أنه أُمِرَ بأن يأتيَ بِمثْلِها على الوجهِ الصحيح عِند انكشافِ خَلَلِها، فكانَ الأمرُ بها وارداً على وَجْهَين:

أحدُهما: أن يأتيَ بها حيثُ يظنّ كمالَ الطهارةِ فَيُعَدُّ مُمْتثلاً، ولا قضاءَ عليه بالنظرِ إلى هذا الأمر.

والوجه الثاني: أن يأتيَ بها على الوجهِ الصحيح حيث انكشفَ خِلافُ ما ظنَّ، فإذا لم يأتِ بها، فهو غيرُ مُمتثلٍ للأمرِ الآخر[٢]، انتهى.

حاصلُ الجواب: أنه لو لم ينكشفْ له أنه صلّى بغيرِ طهارةٍ كاملة، واستمرَّ على ذلك، فإنه غيرُ آثم، ولا قضاءَ عليه، لامتثالِه ما أُمِرَ به، وهو الصلاةُ على ظنِّ كمالِ الطهارة، وإن انكشفَ له أنّه صلّى على غيرِ كمالِ الطهارةِ، فهُنالكَ توجَّه إليه أمرٌ آخرُ هو وجوبُ الإعادةِ أو القضاء، فالقضاءُ إنما وجبَ باعتبارِ

---

(١) انظر «المعتمد» (١ ٩٢) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٢: ٢٤٨) للفخر الرازي.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» (١٧٤) بشرح العَضُدِ الإيجي، و«منهاج الوصول» (٥٣) للمرتضى الزيدي.

الوجه الأخير والله أعلم، ونحنُ نقول: لو لم يستلزم الأمرُ سُقوطَ القضاءِ لَما عُلِمَ امتثالٌ قطُّ، بيانُ ذلك: أنه لو امتثلَ المأمورُ ما أُمِرَ به على الوجه الذي طُلِبَ منه، والحالُ أنه يَعلم من الأمرِ أنَّ ذلك الفعل الذي جاء به مُسْقِطٌ عنه القضاءَ، لَما عُلِمَ أنه مُمْتَثِلٌ حتى يقول الآمرُ: إنك قد امتثلْتَ، والمعلوم من اللغةِ والشرع أنه يُعَدُّ مُمْتثلاً ولو لم يَقُل الآمِرُ ذلك، وأيضاً فلا خِلافَ أنَّ القضاءَ إنّما يُـوْقَعُ استداركاً لما فاتَ من الأداء، فلو أنَّ المأمورَ فَعل ما أُمِرَ به على الوجهِ الذي أُمِرَ به، ولم يَستلزِمْ ذلك سُقوط القضاءِ، كان لزومُ القضاء به بعد ذلك تحصيلاً للحاصل؛ لأنّه إنما يُفْعَلُ استدراكاً للفائت، إما لكون الفائت لِم يُفْعَلْ، أو لكونِه فُعِلَ على غيرِ الوجهِ الذي أُمِرَ به، فصار كأنَّه لم يُفْعَلْ أصلاً، فإذا أتى به على الوجه المشروع ولم يحصُلْ به سُقوطُ القضاء كان القضاءُ حينئذٍ تحصيلاً للحاصل، وهو المأمورُ به الذي قد فُعِلَ، والقضاءُ استدراكٌ له، فإذا استدركَ ما قد أتى به على الوجهِ التام، كان ذلك الاستدراكُ تحصيلاً للحاصل من غيرِ شَك[1].

ولمّا فرغَ من بيانِ دلالةِ الأمرِ على الإجزاء الذي هو ثمرةُ الأمرِ، شَرَع في بيانِ دلالتهِ على النهي عن ضِدّ المأمورِ به، فقال[2]:

ولا يـدلُّ الامــرُ بالشـيء علـى ... نَهْيٍ عن الضدِّ الذي تحصَّلا
وإن يـكُـنْ مُسْتَلْزِمـاً للكـــفِّ ... فجَعْلُه نَهْياً بـذا لا يكْـفي

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «الإحكام» (١: ٣٩٦) للسيف الآمدي ، و«شرح اللمع» (١: ٢٦٤) لأبي إسحاق الشيرازي، و«التقريب والإرشاد» (٢: ١٦٩) للباقلاني، و«مختصر الروضة» (٣: ٣٩٩) للنجم الطوفي.

(٢) للاطلاع على مآخذ الخلاف في هذه المسألة ، انظر «البرهان» (١: ١٧٩) للإمام الجُوَيني ، و«التبصرة»: (٨٩) لأبي إسحاق الشيرازي ، و«التقريب والإرشاد» (٢: ١٩٨) للباقلاني ، و«العُدَّة» (١: ٢٤٣) لأبي يعلى الفراء ، و«المعتمد» (١: ٩٧) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٢: ١٩٩) للفخر الرازي، و«مختصر ابن الحاجب»: (١٧٠) بشرح الإيجي، و«حاشية البناني على المحلي»: (١: ٣٨٥).

لا يدلُّ الأمرُ بالشيءِ على النهي عن ضِدِّ ذلك الشيءِ المأمور به[١]، فلا يكونُ الأمرُ بالشيءِ نَهْياً عن ضدِّه خلافاً لما ذهب إليه قومٌ منهم الباقلاني من أنَّ الأمرَ بالشيءِ نَهْيٌ عن ضِدِّه، ثم اختلف هؤلاءِ على مذاهب: منهم من ذهب إلى أنَّ الأمرَ يدلُّ على النهي عن ضِدِّه دلالةَ مُطابقةٍ[٢]، فعِند هؤلاءِ أنَّ قَوْلَ القائلِ: قُمْ، دالٌّ بطريقِ الدلالةِ المطابقيةِ على شيئين:

أحدُهما: طلبُ القيام.

وثانيهما: طلب تَرْكِ القعود، ودِلالتُه على كلِّ واحدٍ من هَذيْن الشيئين دِلالةُ مطابقة[٣].

ومنهم من ذهبَ إلى أنّ الأمرَ بالشيءِ إنَّما يدلُّ على النهي عن ضِدِّه دلالةَ التضمُّن[٤]، فعِند هؤلاءِ: أنَّ طلبَ تَرْكِ القُعودِ جُزءٌ من مدلولِ قولك: قُمْ، والجزءُ الآخَرُ هو طلبُ القيام، فدلالتُه عليهما معاً دلالةُ مُطابقة، ودلالتُه على كلِّ واحدٍ منهما دلالةُ تَضَمُّن.

ومنهم من ذهبَ إلى أنَّ الأمرَ بالشيءِ يدلُّ على النَّهيِ عن ضِدِّه دلالةَ التزام[٥]، فعِندَ هؤلاءِ أنَّ قولَ القائِل: قُمْ، دالٌّ بطريقِ المُطابقةِ على نفس طلب إيقاع القيام لا غَيْر، لكنَّ طلبَ إيقاع القيام مُسْتَلزمٌ لطلبِ تَرْكِ القُعود، وهذا

(١) وهو قول إمام الحرمين في «البرهان» (١: ١٨٠) ، والغزالي في «المستصفى» (١: ٨٢) ، ولتمام الفائدة، انظر «مختصر ابن الحاجب»: (١٧٠) بشرح الإيجي.

(٢) تنحصر دلالة الألفاظ على المعاني- وتُسمَّى الدلالة الوضعية - في ثلاثة أقسام: دلالة مطابقة كدلالة لفظ البيت على البيت ، ودلالة التضمُّن كدلالته على السقف، ودلالة الالتزام كدلالة لفظِ السقف على الحائط إذ ليس هو جزءاً منه ولكنه لا ينفكُّ عنه. انظر «روضة الناظر»: (١٩) لابن قدامة المقدسي، و«مختصر العدل والإنصاف»: (٩) للبدر الشمّاخي.

(٣) انظر «التقريب» (٢: ٢٠٢-٢٠٣) للباقلاني، و«البحر المحيط» (٢: ١٤٩) للزركشي.

(٤) وهو آخِرُ أقوالِ القاضي الباقلاني كما سبق نقلُه من «البرهان» (١: ١٧٩) لِلجُوَيني، وانظر «مختصر ابن الحاجب»: (١٧٠) بشرح الإيجي.

(٥) وهو قولُ الإمامِ الفخر في «المحصول» (٢: ١٩٩)، ولتمامِ الفائدة انظر «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٤: ١٥٦٥) للقرافي.

المذهبُ هو الذي استحسنه البدرُ الشمَّاخي - رحمه الله تعالى - واعتمد عليه في «مختصره»[١]، وحمل عليه كلام الإمامين: أبي الربيع وأبي يعقوب صاحب «العدل»، وهُما من أئمّة المذهب[٢].

وذهبَ قومٌ على أنَّ الأمرَ بالشيءِ يدلُّ على النهي عن ضِدِّه إنما هو في موضعِ الإيجابِ دُونَ النَّدب، واختارَه البدرُ في «شرح مختصره»[٣] والظاهرُ من كلامِه أن هذا المذهبَ هو مذهبُ أبي الربيع.

ولما كان شُبهةُ القائلين بأنَّ الأمرَ يدلُّ على النهي عن ضِدِّه دلالةَ التزامٍ أقوى من شُبهةِ سائرِ المذاهب، أشارَ إلى بيانِ دَفْعِها بقوله: وإنْ يَكُنْ مُسْتَلزِماً....» إلى آخره، ومعناه: أنَّ الأمرَ بالشيءِ وإن كان مُستلزماً للكفِّ عن ضدِّه، فلا يكفي هذا الاستلزامُ لجَعْلِ الأمرِ بالشيءِ نَهْياً عن ضِدِّه، وبيانُ ذلك: أنَّ النهيَ عن الشيءِ إنما هو طلبُ الكفِّ عنه[٤]، والأمرِ بالشيءِ لم يستلزِمْ طَلَبَ الكفِّ عن ضِدِّه، وإنما يَسْتلزِمُ الكفَّ عن ضِدِّه، والفرقُ بين استلزامِ الأمر بالشيءِ الكفَّ عن ضِدِّه، وبين استلزامِه طلبَ الكفِّ عنه ظاهرٌ، فإذا قال القائل: قُمْ، فإنَّ هذا الأمرَ إنما يستلزمُ الكفَّ عن القُعود، بمعنى أنه لا يمكنُ المُمْتثلُ امتثالَ هذا الأمرِ إلا بالكفِّ عن ضِدِّه، فسقط القولُ بأنَّ الأمرَ بالشيءِ يستلزمُ النَّهيَ عن ضِدِّه، ولا بُدَّ أن نُسْمِعَك ما تستدلُّ به على صحة المذهب الذي اخترنا وعلى ضَعْفِ ما عَداه.

---

(١) وعبارة الشماخي في «المختصر»: (٢٣)، الأمرُ بالشيءِ نَهْيٌ عن ضدِّه العام بطريقِ الاستلزام لا المُطابقة، لأنه ليس بذاتي.

(٢) قد سبق التعريفُ بهما.

(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٢٢) للبدر الشماخي، و«مختصر ابن الحاجب»: (١٧٠) بشرح الإيجي.

(٤) انظر «شرح التلويح على التوضيح» (١: ٢١٥) للسعد التفتازاني.

فاعلَمْ أوّلاً: أنَّ المذهبَ الذي اختَرْنا هو مذهبُ كثيرٍ من الأُصوليين، ونُسِبَ إلى الغزاليِّ والجُوَيْني[١].

واعلَمْ ثانياً: أنَّ قولَ مَنْ قال: إنَّ الأمرَ بالشيءِ نَهْيٌ عن ضِدِّه، لا يخلو قولُهم هذا من أحدِ أمرَيْن، لأنَّهم إمَّا أن يُريدوا به: أنَّ الأمرَ بالشيءِ نَهْيٌ عن ضِدِّه من طريق اللفظِ، وهو باطلٌ؛ لاتفاقِ أهلِ اللغةِ على أنَّ الأمرَ بالشيءِ لا يُسَمَّى نَهْياً عن ضِدِّه، فإنَّ العربَ وضعوا لكلٍّ واحدٍ من الأَمرِ والنهي صِيَغاً، ولم يَرِدْ عنهم إطلاقُ اسمِ كلٍّ واحدٍ منهما على معنى الآخر، وإمَّا أن يُريدوا به: أنَّ الأمرَ بالشيءِ نَهْيٌ عن ضِدِّه في المعنى، بحيثُ يكونُ ضِدُّ المأمورِ به مكروهاً للآمِرِ وقبيحاً عنده، وهذا باطلٌ أيضاً؛ لأنَّ النوافلَ مأمورٌ بها، وضِدُّها وهو تَرْكُ النوافلِ ليس بَمنْهِيّ عنه[٢].

فإن قيل: إنَّ الأمرَ بالنوافلِ أمرُ مجازٍ لا حقيقة، والكلامُ في الأمرِ الحقيقي.

قُلنا: لا نُسَلِّمُ أنَّ الأمرَ بالنوافلِ مجازٌ، بل هو حقيقةٌ أيضاً كما قدَّمْنا لك في حدِّ الأمر، وإنما قُلْنا: إنَّ حُكْمَ الأمرِ الوجوبُ ما لم تصرِفْهُ قرينةٌ إلى غيره، لما قدَّمْناه من الأدلة الخارجة على الأمر، حاصلُ الجواب: أنَّ الأمرَ حقيقةٌ في طلب إيقاع الفعل لا على جهة الدعاء، وهذا القَدرُ يَشْترِكُ فيه الوجوبُ وغيرُه، وصَرْفناه إلى الوجوب عند عدم القرينة؛ للأدلة المتقدِّم ذِكْرُها، فكوْنُ حُكْمِ الأمرِ حقيقةً في الوجوب غَيْرُ كَوْنِ الأمرِ حقيقةً للوجوب، فتفَطَّنْ له.

سَلَّمْنا أنَّ الأمر في النَّفْل مجازٌ، فأدنى مراتِبه النَّدْبيةُ، فيلزَمُ على قولِكم أن

---

(١) وقد سبق تخريج كلامهما من مظانّه.

(٢) وأجاب أبو إسحاق الشيرازي بأن هذا النقضَ لايتوجَّه عليهم، وأنَّ أصلهم في هذه المسألة يقتضي استدعاءَ الفعل في النوافل على سبيلِ الاستحباب، فلا جرم يكون مُقْتضياً للنهي على سبيل الكراهة. انظر «شرح اللمع» (١: ٢٦٢).

يكونَ ضِدُّ النفلِ المأمورِ به مكروهاً، فيلزَمُ أن لا يكونَ مُباحٌ أصلاً[١]، والأدلةُ القطعيةُ على خلافِ ذلك.

تنبيه: اعلم أنَّ القائلين: إنَّ الأمرَ بالشيءِ نَهْيٌ عن ضِدِّه، اختلفوا في النهي عن الشيء: هل هو أمرٌ بضِدِّه؟ فقال قوم: إنّ النهيَ عن الشيءِ ليس أمراً بضِدِّه، وفَرَّقوا بين الأمرِ بالشيءِ والنهي عنه، وهو مذهبُ أبي الربيع وأبي يعقوبَ صاحِبِ «العدل»[٢]، وهو أيضاً ظاهرُ كلامِ البدرِ في «مختصره»[٣]، وقال قومٌ منهم الباقلانيّ: إنَّ النهيَ عن الشيءِ أَمرٌ بِضدِّه، واحتجُّوا على ذلك بحُجَجٍ، منها: أنَّ النهيَ هو طلبُ تَرْكِ فِعْلٍ، والتركُ هو فِعْلُ الضدِّ فيكونُ النهيُ عن الفِعْلِ أمراً بضِدِّه. انتهى.

وأجِيبَ بأنّه يلزَمُ على هذا القولِ أن يكونَ الزنى واجباً من حيثُ إنَّه تركُ لِواطٍ، والعكسُ، وهو باطلٌ قَطْعاً، ويستلزمُ أيضاً أنه لا يُوجَدُ مُباحٌ، إذْ كُلُّها حينئذٍ مأمورٌ بها حَتْماً؛ لكونِها تَرْكَ محظورٍ، وهو باطِلٌ قَطْعاً[٤] والله أعلم.

وأما نحنُ فقد عَرَفْتَ مَذهبَنا في أنَّ الأمرَ بالشيءِ لا يدلُّ على النهي عن ضِدِّه، فيستلزمُ قولنا: إنَّ النهيَ عن الشيءِ لا يدلُّ على الأمرِ بِضدِّه، وهو لازِمٌ جَليٌّ، والله أعلم.

---

(١) والقائلُ بذلك ملتزمٌ بمذهب الكَعْبيّ في نَفْي الإباحة، وقد شدَّدَ علماءُ الأصول النكيرَ على القائلين بذلك، انظر «البرهان» (١: ١٨١) للجُويني، و«المستصفى» (١: ٨٢) للغزالي.

(٢) انظر «العدل والإنصاف»: (١: ٨٦) لأبي يعقوب الوارجلاني.

(٣) انظر ««مختصر العدل والإنصاف»: (٢٣) للشمّاخي.

(٤) انظر «المستصفى» (١: ٨٢) حيث ذكر المسألة وقال: ومن ذهبَ إلى هذا المذهب لزِمَه فضائحُ الكعبيّ من المعتزلة حيث أنكر المُباح، وقال: ما مِن مُباح إلاّ وهو تَرْكُ الحرام، فهو واجب. انتهى. ولتمامِ الفائدة انظر «الوصول إلى الأصول»: (١: ١٦٧) لابن بَرْهان.

ولـمّا ذكَر ما يدلُّ عليه الأمرُ دلالةَ مُطابقةٍ، وما يدلُّ عليه التزاماً،أخذَ في تتميمِ ما يدلُّ عليه التزاماً، فقال:

والأَمـرُ بالأمــرِ بشـــيءٍ أَمْـــرُ   بذلك الشيءِ وقـال البَدْرُ
ليس بأمـرٍ، وهُـوَ القَـولُ الأَصَـحّ   لِمَا عليه من دليلٍ اتَّضَحْ
لأنّـــه يَصِـــحُّ نَهْـيُ مَـــنْ أُمِـــرْ   بـأمـرِه بـلا تناقُضٍ ذُكِـرْ
وأنَّـــه يَلْـــزَمُ أنْ يـأثَـــمَ مَـــنْ   يقولُ للسيدِ: مُرْ عَبْدَك أنْ

اختُلفَ في الأمرِ بشيءٍ: هل هو أمرٌ بذلك الشيءِ أمْ لا؟ فقيل: إنه أمرٌ بذلك الشيء[1]، وقال البدرُ الشمَّاخيُّ ـ رحمه الله تعالى ـ وجُمهور العلماء: إنه ليس بأمرٍ بذلك الشيء[2]، وهذا القولُ الأصحُّ؛ لأنّ الدليلَ عليه واضِح، وذلك أنه لو كان الأمرُ بالأمرِ بالشيءِ أمراً بذلك الشيءِ؛ للزِمَ التناقُضُ فيما إذا قُلْتَ لأحدٍ: مُرْ فلاناً أن يفعلَ كذا، وقلتَ لفلانٍ: لا تفعَلْ ذلك، ونحن نقطَعُ أنه لا تناقُضَ هنالِك، وهذا معنى قولِ الناظم: «لأنَّه يصحُّ نَهْيُ مَنْ أُمِرْ... بأمرِه...» إلى آخرِه، أَيْ: ولمّا صحَّ أن نَنهى مَن أَمَرنا بأمرِه، ولم يكُنْ في نَهْينا له مناقضةٌ لأَمْرِه، عَلِمْنا أنَّ أمْرَنا بأمرِه بشيءٍ ليس أمر بذلك الشيء، ولو كان ذلك أمراً له لناقضَ نَهْيَنا له، وأيضاً، فلو كان الأمرُ بالأَمرِ بالشيءِ أمراً بذلك الشيءِ للزِمَ عليه أن يأثَمَ من قال لسيِّدِ العبد: مُرْ عَبْدَك أن يفعلَ كذا؛ لأنه يكونُ بذلك آمِراً للعبدِ، فيلزَمُ عليه التعدِّي، فيترتَّبُ عليه الإثم، وهذا اللازمُ باطلٌ قَطْعاً، فكذا الملزوم.

---

(١) ونصره العَبْدَريُّ وابن الحاج في كلامهما على «المستصفى» وقالا: هو أمرٌ حقيقيةً لغةً وشَرْعاً بدليلِ قولِ الأعرابي -يعني لرسولِ الله ﷺ-: آللهُ أمرك بهذا؟ فقال: «نعم»، ففهم الأعرابيُّ الجافي من أمرِ الله لنبيِّه أن يأمُرَهم بذلك أنّه مأمورٌ بذلك المأمورِ به. أفاده الزركشيُّ في «البحر المحيط» (٢: ١٣٩).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٢٩) للشمَّاخي، وبه قال الغزالي في «المستصفى» (٢: ١٢)، والآمديُّ في «الإحكام» (١: ٤٠٢)، وانظر «البحر المحيط» (٢: ١٣٩) للزركشي.

استدلَّ القائلون بأنَّ الأمرَ بالأمرِ بالشيءِ أمرٌ بذلك الشيءِ بأَمْرِ الله تعالى نَبيَّه أن يأمُرَ العبادَ بالانقيادِ وتَرْك العِناد ونَحو ذلك من الأوامر، وبأمرِ السلطان وزيرَه أن يأمرَ الرعيةَ بشيءٍ، للقَطْعِ بأنَّ مَن خالفَ أمرَ النبيِّ مَخالفٌ لأمرِ الله، وكذا مَنْ خالف أمرَ الوزيرِ الصادر عن أمرِ السلطان، فهو مخالفٌ للسلطان.

قُلنا: إنما وجبَ ذلك لقرينةٍ لا لنفس الأمر، فأمّا القرينةُ في الأول، فقولُه تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ (النساء: ٨٠) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧). ونحوُهما من الآيات، وأمّا القرينةُ في الثاني، فهو أنَّ عادةَ الملوكِ جَرتْ في ما بينهم بجعلِ الواسطةِ بينهم وبين الرعايا في أوامرِهم؛ ولذا يُعاقِبون على تَرْكِ أمرِ واسطتِهم، ويُحْسِنون إلى من تَبِعَ أمرَها، فعُلِمَ من هذه العادةِ أنَّ تلك الواسطةَ مُبلِّغٌ لأمرِ السلطان، فالمأمورُ ابتداءً هُم الرعيةُ لا الواسطة، والواسطةُ في تبليغِ الأمرِ كأدِلَّةٍ للشيءِ، وكالكتابِ المُترْجِمِ ما بين المُتكاتِبَيْن، حاصِلُ المقام: أنّا لا نمنَعُ من أن يكونَ الأمرُ بالأمرِ بالشيءِ أمراً بذلك الشيء إذا دلت القرينةُ على ذلك، وإنما نمنَعُ ذلك عند عدمِ القرائنِ لِما تقدَّم من الأدلة[1]، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ مدلولِ الأمرِ المُفْرَد، أخذَ في بيانِ الأمرِ المُكَرَّر، فقال[2]:

وإنْ أتى الأمرُ وقد تكرَّرا	**واتَّفَقَ المعنَى فلا تَكَرُّرا**
وقال قومٌ: إنّه مُكَرَّرُ	**ما لم تكُنْ قَرينةٌ تُغَيِّرُ**
وقيل: إن كانَ هُناكَ نَسَقُ	**كُرِّرَ، والأَضْعَفُ منها الأَسْبَقُ**

(١) انظر «البحر المحيط» (٢: ١٤٠) للبدرِ الزركشي.

(٢) انظر تفصيلَ هذا المبحث في «أصول الجصّاص» (١: ٣٢٢)، و«مختصر ابن الحاجب» (٢: ٥٦٣) بشرح التاج السبكي، و«شرح اللمع» (١: ٢٣١) لأبي إسحاق الشيرازي، و«الإحكام» (١: ٤٠٤) للآمدي، و«التمهيد» (١: ٢١٠) لأبي الخطّاب الكلوذاني، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣١٣) للبدر الشمّاخي، و«المعتمد» (١: ١٦٠) لأبي الحسين البصري.

إذْ أَصْلُه الوجوبُ في الحالَيْنِ ولا دليلَ لسوى هذَيْنِ
وإنْ يَكُنْ مُحْتمِلَ التأكيدِ فإنَّهُ مُخالِفُ التقعيدِ
وإن يكُنْ مُقْتَرِناً بعَطْفِ يَزْدادُ ضَعْفاً فوقَ ذاكَ الضَّعْفِ

إذا تكرَّر الأمر، فإمَّا أن يتّفقَ المأمورُ به كصَلِّ ركعتين، صلِّ ركعتَيْن، وإمّا أن يختلف المأمورُ به نَحوُ: صَلِّ ركعتين، صَلِّ أربعَ ركعات، فإن اختلفَ المأمورُ به فكِلا الأمرَيْن واجبٌ اتّفاقاً، وإن اتفقَ المأمورُ به، ففي وجوبِهما معاً مذاهب:

أحدُها: أنَّ الواجبَ هو الأمرُ الأول، وأنَّ الثاني تأكيدٌ له[1]، وهذا معنَى قول الناظم: «واتَّفقَ المعنَى فلا تكرُّرا» والمرادُ بالمعنى في قولِه هو مُتَعلَّقُ الأمرِ، والمرادُ بنفيِ التكرُّر في قوله هو نَفْيُ تكرُّرِ الوجوب؛ وذلك أنه لما كان الوجوبُ بالأمرِ الأوّل وكان الثاني تأكيداً له، نَزَّله منزلتَه، فنفى عنه التكرُّر، والمرادُ نَفْيُ حُكْمِه.

المذهب الثاني: أنَّ كِلا الأمرَين واجبٌ فيجبُ الامتثالُ لكلِّ واحدٍ منهما، فالواجبُ في قول القائل: صَلِّ ركعتَيْن صَلِّ ركعتين، أربَعُ ركعاتٍ، وُجوبُ كلِّ ركعتين بأمر[2]، إلا إذا صرَفَتْهُ عن ذلك قرينة، والقرينةُ إمّا عقليةٌ كاقْتُلْ زيداً، اقتُلْ زيداً؛ فإنَّ العقلَ يأبى تكرُّرَ القتل، فهو قرينةٌ في أنّ الثاني تأكيدٌ للأول، وإمّا شرعيةٌ نَحوُ: صُمِ اليومَ، صُمِ اليومَ، وأعْتِقْ عبدَك، أَعْتِقْ عبدك؛ فإنَّ الشرعَ لم يجعلْ في اليومِ الواحدِ صومَيْن، ولم يجعلْ للرقبةِ الواحدةِ عِتْقَيْن؛ وإمّا

(١) وبه قال الآمديُّ في «الإحكام» (١: ٤٠٤)، والكلوذاني في «التمهيد» (١: ٢١٠) والشيرازي في «شرح اللُمَع» (١: ٢٣١)، وأبو يعقوب الوارجلاني في «العدل والإنصاف» (١: ٧٤).

(٢) وهو قولُ الحنفية كما في «أصول الجصَّاص» (١: ٣٢٢)، ولتمام الفائدة، انظر «فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت» (١: ٣٩١) لابن عبدالشكور الحنفي.

عاديةٌ، وذلك أن يُعْلَمَ من أحدٍ عادةٌ في تكريرِ الكلامِ، فإنَّ تكرارَه يُحْمَلُ على عادتِه.

وإمّا حاليةٌ نحوُ قولِ السيدِ لعبدِه: اسقِني ماءً اسقِني ماء، فإنَّ المعلومَ من حالِ الآمرِ أنَّه لم يُرِدْ تَكرُّرَ السَّقْي، وإنما كرَّرَ الأمرَ تأكيداً لتعجيلِ الامتثال.

وإمّا أن تكونَ القرينةُ تعريفاً، وذلك أن يُعاد الأمرُ الثاني لتَفهيمِ المأمورِ، وتبيينِ المطلوبِ منه مخافةَ أن لا يكونَ فَهِمَه من الأمرِ الأول، وقد تجيءُ القرينةُ لفظيةٌ وذلك نَحْوُ: صَلِّ ركعتَيْن، صَلِّ الركعتين، إذ المعلومُ أنَّ الركعتَيْن الأَخيرتَيْن هما الركعتان الأُوليان بقرينة «أل» وهي لفظٌ كما ترى.

المذهبُ الثالث: الوقفُ عن حَمْلِ الثاني على التأكيدِ، وعَنْ حمله على التأسيس، قالوا: تكرارُ الأمرِ يحتملُهما معاً، ولا مُرَجِّحَ لأحدِهما على الآخَر، فوجَب التوقُّف[1].

المذهبُ الرابع: أنّه إذا أُعيدَ الأمرُ الثاني بالعطفِ، فالأَمرُ الثاني غيرُ الأول، فيجبُ امتثالُهما معاً؛ لما بين المُتَعاطِفَيْن من التغايُر، ولأنّ التأكيدَ مع العطفِ أمرٌ لم يُعْهَدْ، فوجبَ حَمْلُه على التأسيس[2].

قال المصنِّفُ: والأَضْعَفُ من هذه المذاهب الأولُ، وهو القولُ بأنَّ المأمورَ به لا يتكرَّرُ مع تكْرارِ الأمر، وحملُ الأمرِ الثاني على التأكيدِ للأمر

---

(١) وممَّن قال به أبو بكر الصيرفي من الشافعية كما في «رفع الحاجب» (٢: ٥٦٥)، وأبو الحسين البصري في «المعتمد» (١: ١٦٣).

(٢) وهو اختيارُ ابن الحاجب في «المختصر» (٢: ٥٦٣) بشرح التاج السبكي، وقدَّمه في «جمع الجوامع» (١: ٣٨٩) بشرح المحلّي. قال الشريفُ الجرجاني في «التعريفات»: (٥١) التأسيسُ: عبارةٌ عن إفادة معنًى آخَر لم يكن حاصلاً قَبْلَه، انتهى، فالتأسيس خيرٌ من التأكيد، لأنَّ حمل الكلام على الإفادة خيرٌ من حَمْلِه على الإعادة. انتهى، ولتمامِ الفائدة انظر «إرشاد الفحول»: (١٩٠) للشوكاني.

الأَوَّل، واعتلُّوا بأنَّ الأصلَ براءةُ الذمَّةِ، والتأكيدُ مُحْتَمَلٌ، والتأسيسُ مُحْتَمَلٌ أيضاً، فأسقَطْنا الوجوبَ بالأمرِ الثاني، لاستصحابِ براءةِ الذمةِ، فحمَلْناه على التأكيد، وأشارَ إلى الردِّ عليهم بقوله: «إذا أصلُه الوجوبُ» إلى آخره.

وحاصلُ الردِّ عليهم: أنَّ حُكْمَ الأمرِ هو الوجوبُ حقيقةً لِما تقدَّم من الأدلِة، وأَنَّ هذا الحُكمَ لا يفارِقُه، كان مُفْرداً أو مُكَرّراً إلاّ بدليلٍ، ولا دليلَ لغيرِ الوجوبِ في الحاليْن، أي: في الأمرِ الأولِ والثاني؛ إذ ليس تكْرارُه دليلاً على انتقاله عن حُكْمه الأصليِّ الثابِت بالدليلِ القطعي، وكونُ التكرارِ مُحْتَمِلاً للتأكيد، فهو احتمالٌ لا يكفي أن تُتْرَكَ الحقائقُ لأجله، وأيضاً فالتأكيدُ اللفظيُّ قليلُ الدَّورانِ في كلامِ العرب، فقَلَّما يؤكِّدون زيداً بلَفْظِه، فإن أَرادوا تأكيَده أكَّدوه بالنفسِ أو العينِ، وبِقلَّةِ دَوَرانِه في ألسنة العرب، يَغْلِبُ في الظنِّ أنه غيرُ مُرادٍ، فإن وُجِدَ بين الأمَرين عطفٌ نَحوُ: صَلِّ ركعتَيْن وصَلِّ ركعتَيْنِ، ازداد الحملُ على التأكيد ضَعْفاً فوقَ ضَعْفِه الأول؛ لأنَّ ما بعدَ العاطفِ مُغايرٌ لما قَبْلَه، إذ لا يصحُّ أن يُعْطَفَ الشيءُ على نفسِه، فلا تقولُ: جاءَ زيدٌ وزيدٌ، إلاّ إذا كان زيدٌ الثاني غيرَ الأولِ. نعم إذا اختلفَ اللفظان جازَ العطفُ وإن اتّحد المعنى، تنزيلاً للثاني منزلةَ التفسيرِ للأول نَحوُ ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾[1] (البقرة: ٥٣) وإذا لَحظْتَ ما بين المُتعاطفَيْنِ هنا، رأيتَ المُغايرةَ موجودةً فِيهما قطعاً؛ فإنَّ المُفَسِّر غيرُ المُفَسَّر، واللفظُ الثاني غيرُ الأول، وباعتبار هذه المغايرةِ جازَ العطف، وما نحنُ بصَددِه هو شيءٌ غيرُ هذا.

لا يُقال: إنَّ الخاصَّ بعضُ العامِّ وشيءٌ منه، وصحَّ عَطْفُه عليه، ولا مُغايرةَ بينهما نحوُ قولِه تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ (البقرة: ٢٣٨) لأنّا نقول: إنّ الخاصَّ الذي عُطِفَ على العامِّ هو غيرُ العامِّ المعطوف

(١) انظر «معاني القرآن» (١: ١٣٤) للزجاج حيث قال: يجوز أن يكونَ الفرقانُ الكتابَ بعَيْنِه إلّا أنّه أُعيدَ ذِكْرُه، وعنى به أَنه يَفْرُقُ بين الحقِّ والباطل.

عليه، وذلك أنَّ خصوصيتَه بالذكْرِ وعطفَه على ما قبلَه دليلٌ على أنَّ المراد بالعام هو ما عدا هذا المعطوفَ، فصحَّ التغايرُ بهذا الاعتبار، وبهذا كُلِّه تعرِفُ ضَعْفَ القولِ بالوَقْفِ أيضاً، إذ لا محلَّ للتوقُّف مع هذه الأدلة، وبه أيضاً تَعْرِفُ أنَّ المختارَ عند المصنِّف إنّما هو القولُ الثاني، وهو أنَّ الحُكْمَ يتكرَّرُ بتكرُّرِ الأمرِ إلاّ مع قرينةٍ تصرِفُه عن ذلك، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيان أحكام الأمرِ، ختمَ مَبْحثَه بخاتمةٍ فيها بيانُ عدمِ صِحَّةِ تعاقُبِ الأمرِ والنهيِ على شيءٍ واحد[1]، فقال:

خاتمة

والشـــيءُ لا يَصِـحُّ أن يُعَلَّقـا أمـرٌ ونَهْيٌ فيه حيث اتَّفقا
لكـنْ إذا مـا اختلـفَ المَحَـلُّ فـإنَّـه حينئـذٍ يَـحِـلُّ

أي: لا يصحُّ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ مأموراً به مَنْهيّاً عنه من جهةٍ واحدة، فلا يصحُّ أن يُقالَ: صَلِّ الظُّهرَ، لا تُصَلِّ الظُّهْرَ، لما فيه من التناقُض، ولما يترتَّبُ عليه من عَبَثِ الآمرِ، لكنْ إذا كان للشيءِ الواحدِ جهتان، صحَّ أن يتعلَّقَ به الأمرُ تعلُّقَ كُلِّ واحدٍ منهما بجهة، فيرتَفعُ المحذورُ من التناقُض والعبث[2]، لاختلافِ الجهتين، وهذا معنى قوله: «لكن إذا ما اختلف المحلُّ...» إلى آخره، أي: لكنْ يصحُّ تعلُّقُ الأمرِ والنهي إذا اختلف محلُّهما باختلافِ جِهَتَي التعلُّق، وذلك نحوُ الصلاةِ في الأرضِ المغصوبة، فإنَّها مأمورٌ بها من حيثُ

---

(١) للإيضاح وتمام الفائدة، انظر «المستصفى» (١: ٧٩) للغزالي، و«المحصول» (٢: ٢٨٥) للفخر الرازي، و«نفائس الأصول في شرح المحصول» (٤: ١٧٣٩-١٧٥٣) للقرافي، و«الإحكام» (١: ٩٩) للسيف الآمدي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٢٣) للبدر الشماخي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (١: ٥٣٩) للتاج السُّبكي.

(٢) هذا قول الفقهاء في هذه المسألة، وأمّا المتكلّمون فيمنعونه ويجعلونه من باب التكليف بما لا يُطاق. انظر «المحصول» (٢: ٢٨٥-٢٨٧) للفخر الرازي.

إنّها صلاة، منهيٌّ عنها من حيث إنّها في الأرضِ المغصوبةِ[١]، وإذا ورد عن الشارع ما هو كذلك، فهل يكونُ فاعِلُه مُمْتثلاً بِفعْلِ ما أُمِرَ به، ويسقُطُ عنه القضاءُ بذلك، وإن كان عاصياً في ارتكاب ما نُهِيَ عنه في أدائِها؟ قال الجمهور من الأشْعرية، والنظَّام[٢]من المعتزلةِ، وبعضُ أصحابنا: إنه يكونُ بِفِعْلِ ذلك مُمْتَثلاً، وهو مُثابٌ على امتثالِه ما أُمِرَ به ومُعاقَبٌ على استعماله مِلْكَ الغير، وقال أحمدُ وأكثرُ المتكلِّمين والزَّيدية والظاهرية[٣]وبعضُ أصحابنا: لا يكونُ بذلك الفِعلِ مُمْتَثلاً، وإنَّ عليه إعادَة ما أُمِرَ به[٤].

---

(١) لم يثبت شيءٌ في النهي عن الصلاةِ في الأرض المغصوبة، وإنَّما تقولُه الفقهاءُ قياساً على النهي عن الصلاةِ في الثوب المغصوب، وهو مستفادٌ من حديثِ ابن عمر، قال: «ومن اشترى ثوباً بعشرةِ دراهم وفيه درهمٌ حرامٌ، لم يقبل الله له صلاةً ما دام عليه» قال: ثم أدخل أُصبعَيْه في أُذنَيْه، ثم قال: «صُمَّتا إن لم يكن النبيُّ ﷺ سمعتُه يقوله». أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٥٧٣٢) وعَبدُ بن حُمَيْد في «المنتخب» (٨٤٩) وهو حديثٌ ضعيفُ الإسناد جدّاً، فيه بقيَّةُ بن الوليدِ يدلِّس تدليس التسوية، وعثمان بن زُفَر الجُهَني مجهول الحال، وهاشم، فإن كان الأوقصَ فهو غير ثقةٍ كما في «الكامل» (٧: ٢٥٧٦) لابن عدي، وإن كان غيره فهو مجهولُ الحالِ والعينِ. ولتمام الفائدة، انظر «نصب الراية» (٢: ٣٢٥) للحافظ الزيلعي، و«تنقيح تحقيق أحاديث التعليق» (١: ٣٠٤) للحافظ ابن عبد الهادي الحنبلي.
وتحريمُ الصلاةِ في الأرض المغصوبة هو مذهبُ الحنابلة وأحدُ قولي الشافعيِّ كما في «المغني» (٢: ٤٧٦) لابن قدامة، وبه قال ابن حزم في «المحلَّى» (٤: ٣٣)، وفي المسألةِ خلافٌ، انظر «شرح النيل» (٢: ٧٠) للإمام القُطب، وانظر «معارج الآمال» (٦: ٦٣٣) للسالمي.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار النظام (ت ٢٢١هـ) من كبار المعتزلة وأذكياءِ المُتكلِّمين، وهو شيخ الجاحظ، وله مقولاتٌ مُطَّرحة في القدرِ والاستطاعة. من تصانيفه «الجواهر والأعراض» و«النبوة»، و«حركات أهل الجنة» وغير ذلك. له ترجمة في «طبقات المعتزلة»: (٤٩)، و«تاريخ بغداد» (٦: ٩٧)، و«سير أعلام النبلاء» (١٠: ٥٤١).

(٣) الزيدية: هم أتباعُ زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. حصَّل الأصول والفروع عن واصل ابن عطاء، ولكنه لم يرفض الشيخين أبا بكر وعمر، فتبرأ منه غلاةُ الشيعة، انظر «الملل والنحل» : (٦٦) للشهرستاني.
أما الظاهرية فهم أتباع داود بن علي الظاهري، كان من أوعية العلم، لكنه التزم بظاهر النصّ وأبطل القياس، وله أتباع أجلُّهم على الإطلاق أبو محمد بن حزم صاحب «المُحلَّى». انظر «طبقات الفقهاء»: (١٧٥) لأبي إسحاق الشيرازي.

(٤) انظر «المغني» (٢: ٤٧٦) لابن قُدامة المقدسي، و«المحلَّى» (٤: ٣٣) لابن حزم، و«شرح النيل» (٢: ٧٠) للإمام القطب، و«المعتمد» (١: ١٨١) لأبي الحسين البصري.

وقال الباقلاّني: إنّه لا يكونُ بذلك مُمْتَثِلاً، ويسقطُ به التكليف[1]، أي: إذا فعلَ ما أُمِر به من جهةٍ، ونُهِيَ عنه من جهةٍ، فلا يكونُ بذلك الأمرِ مُمتثلاً حيثُ صحِبَته المعصية، لكن يسقُطُ به التكليفُ عنه، فلا يلزَمُه قضاءٌ، واحتجَّ على أنه غيرُ ممتثلٍ بما سيأتي من الحُجَجِ لقولِ أحمدَ ومَنْ معه، واحتجَّ على سقوط التكليف عنه بذلك بإجماع المسلمين على تَرْكِ أمرِهم الظلمةَ بإعادةِ الصلاةِ التي صَلّوْها في الأمكنةِ المَغْصوبة حالَ مُطالبتهم بردِّ المظالم.

قُلنا: إجماعُ المسلمين على تَرْكِ مطالبتِهم بالإعادةِ لِما صَلَّوْهُ في الدُّورِ المغصوبةِ، لكَوْنِ الصلاةِ أمراً خاصّاً بالمُصلّي في نفسِه، وهو المخاطبُ بها، وعليه أن يَسألَ عن صِحَّتِها وفسادِها، على أنَّ المسلمين لا يلزَمُهم تغييرُ ما لم يصحَّ معهم من المناكِرِ، وغَصْبُ الظلمةِ للدُّور لا يلزَمُ أن يكونوا قد صَلَّوْا فيها الفرائضَ، فلذلك تركوا الأمرَ بإعادتِهم لها، ومطالبتُهم بردِّ المظالمِ أمرٌ جَليٌّ لا يلتبسُ بهذا، والله أعلم.

واحتجَّ أهلُ القولِ الأوّل، وهم القائلونَ بالصحةِ والامتثالِ من الجهةِ التي تعلَّقَ بها الأمرُ والعصيانُ من الجهةِ الأُخرى بأنه يُقْطَعُ بطاعةِ العبدِ وعِصْيانِه حيثُ أمرَه سيِّده بالخياطةِ ونَهاهُ أن يفعَلَها في مكانٍ مَخْصوصٍ لأجْلِ الجِهَتَيْن.

وأُجيبَ: بأنَّه لا نُسَلِّمُ ما قطَعْتُم به من أنَّ العبدَ يُوصَفُ بأنه مطيعٌ وعاصٍ إلا حيثُ قالَ له سَيِّده: خِطْ هذا الثوبَ وامتَنِعْ من الإقامةِ في المكانِ الفلانيِّ، فإنه إذا كان طالباً منه الخِياطةَ من دونِ أن يُقَيِّدَها بمكان دُونَ آخَرَ، وطالباً للامتناع من المكانِ المخصوصِ، فإذا لم يمتَنع من ذلك المكانِ، وخاطَ فيه

---

(١) ويُعَبِّرُ عنه الباقلاني باجتماع الأمرِ والنهي في الفعل الواحد. انظر «التقريب والإرشاد» (٢: ٢٧١). ولتمام الفائدة. انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٨٢) بشرح العَضُدِ الإيجي.

الثوبَ، فلا إشكالَ أنه قد أطاعَ بِفِعْلِ الخِياطة، لأنَّ سَيِّدَه لم يُقَيِّدْ فِعْلَها بمكانٍ دُونَ آخَر، وعصى بدخولِه ذلك المكانَ، فيُوصَفُ هاهنا بأنه مُطيعٌ من وَجْهٍ، عاصٍ من وجه، وأما لو أمرَه سَيِّده بخياطةِ الثوب، ونهاه أن يَخيطه في مكانٍ مخصوص، فإنه إذا خاطَه في ذلك المكان لم يكُنْ مُطيعاً بتلك الخِياطة، بل تكونُ معصيةً مَحْضَةً بلا إشكال، وهذه الصورةُ هي نظيرُ مسألتنا[(١)]، لأنَّ الله تعالى أمرَ بالصلاة، ونهانا أن نفعلَها في تلك الأمكنِة المغصوبةِ، فإذا فَعْلناها فيها كانت معصيةً مَحْضةً بلا إشكال، بخلاف ما لو أمرَنا بالصلاةِ على الإطلاق، ولم ينهنا عن تأديتها في المكان المغصوب، لكن نهانا عن دُخوله والإقامة فيه على الإطلاق، فكان يلزَمُ أن نكونَ مُطيعين بالصلاةِ، لأنا قد أدَّيْناها كما أُمِرْنا، عاصِين بالإقامة[(٢)]، انتهى.

واحتجَّ أحمدُ ومَنْ قال بِقوله بأنَّ الأَكْوانَ في الدارِ المغصوبةِ مَعاصٍ، ومن المُحالِ أن يكونَ العبدُ مُطيعاً بنفس ما هو به عاصٍ[(٣)]، لَأن ذلك اجتماع الضِّدَّيْن، قال صاحبُ «المنهاج»: وهذا القولُ هو الصحيحُ عند أهل البيت لِما ذكَروه؛ ولأنها لو صحَّت الصلاةُ في الدارِ المغصوبةِ لأجلِ الجهتَيْن المذكورتين لصَحَّ صومُ يوم النحر؛ لأنه يكونُ طاعةً من حيثُ كونُه صَوْماً ومعصيةً من حيث كان في يومِ النحر، والإجماعُ على أنه لا يصحُّ[(٤)]. انتهى.

---

(١) وهو قولُ الفخر الرازي في إبطال هذه المسألة على هذه الصورة، لأنَّ الفعلَ الذي هو مُتَعلِّق الأمرِ غير الفعلِ الذي هو مُتَعلِّقُ النهي، وليس بينهما ملازمة، فلا جَرَمَ صحَّ الأمرُ بأحدِهما، والنهيُ عن الآخر، إنَّما النزاعُ في صحَّةِ تعلُّق الأمرِ والنهيِ بالشيء الواحد. انظر «المحصول» (٢: ٢٩٠).

(٢) انظر «المستصفى» (١: ٧٧) للإمام الغزالي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (١: ٥٤٦) للتاج السبُكي.

(٣) انظر «البرهان» (١: ٢٠٠) حيث نقل إمام الحرمين هذا الكلام عن أبي هاشم الجُبَّائي.

(٤) انظر «منهاج الوصول»: (٧٠) للمرتضى الزيدي. و«المستصفى (١: ٨١) للغزالي حيث قال: وأمَّا صومُ يومِ النحرِ، فقطع الشافعيُّ ببُطلانه، لأنه لم يظهَرْ له انصرافُ النهي عن عَيْنه ووَصْفِه، ولم يَرْتضِ =

وهنا تَفريعاتٌ على هذه المسألة:

أحدُها: أنَّ بعضَ الأُصوليين(١) ذهبَ إلى أنَّ صلاةَ المُطالَبِ بالدَّيْنِ كالصلاة في الأرضِ المغصوبة، وذلك إذا كان وقتُ الصلاةِ مُتَّسعاً بعدُ؛ لأنه مأمورٌ بقَضاءِ الدَّيْن، ومَنْهِيٌّ عن التمادِي به، وعن الاشتغالِ بغيرِه إلاّ بفَرضٍ يُقاوِمُه تَضْييقاً، فصلاتُه مع سَعَةِ وقتِها مأمورٌ بها من حيث كونُها صلاةً، مَنْهيّ عنها من حيثُ إنّها مانعةٌ من قَضاءِ الدَّيْن(٢). قال صاحبُ «المنهاج»: ولنا عليه سؤالٌ وهو أن نقول: إنَّه يمكنُ الفرقُ بين المسألتين بأنْ يُقال: إنَّا لا نُسَلِّمُ أنه في حُكْم المنهيِّ عن أفعالِها هنا، لأنها ليستْ مُتَعيّنةً في المَنْع من قضاءِ الدَّيْن، لأنه ينفكُّ من قضاءِ الدَّيْن لا إلى فعلٍ أو إلى فعلِ غيرِها، فلا وَجْهَ للحُكْم بأنَّ أفعالَها معصية(٣).

وثانيهما: أن مَنْ توسَّطَ زَرْعَ غيرِه تعدِّياً، أو دخلَ في الدارِ المغصوبةِ، أو أَولَجَ فَرْجَه في مُحَرَّمٍ أو نحوَ ذلك، فلا شكَّ أنه مأمورٌ بالخروجِ مما دخلَ فيه، ومنهيٌّ عن الإقامة عليه، فعليه أن يتحرَّى للخروج أسهلَ الطرقِ، ولا شيءَ عليه فوقَ ذلك إذا تابَ هُنالك، لكنْ عليه غُرْمُ ما أتلفَ، وإنما نَفْينا عنه الإثمَ مع أن مُرورَه في الأرضِ المغصوبةِ ونحوِها مَنْهِيٌّ عنه، لتعذُّرِ امتثال الأمرِ إلا بارتكابِ ذلك، فأَبحْنا له ذلك الارتكابَ دَفْعاً للضرورة، وعَمَلاً بُسهولةِ الحنيفيةِ السَّمْحَةِ، هذا كلُّه إذا كان خُروجُه عن توبة.

= قولهم: إنه نُهِيَ عنه لما فيه من تَرْكِ إجابةِ الدعوةِ بالأكلِ، فإنَّ الأكلَ ضدُّ الصوم، فكيف يقال له: كُلْ، أي: أجب الدعوة، ولا تأكُلْ، أي: صُمْ. انتهى.

(١) يعني ممَّن اعترض على الجُبّائي كما في «البرهان» (١: ٢٠٠) قال الجُوَيني: وأبو هاشم لا يُسَلِّمُ ذلك ولا أمثاله، وليس هو ممَّن تَرَعُهُ التهاويل.

(٢) انظر «المنهاج»: (٧٠) للمرتضى الزيدي. وهو نظيرُ مسألة الجهاد بدون إذن الغريم، فإذا تعيَّن الجهادُ على المَدين، فلا إذْنَ لغريمِه، لأنه تعلّق بعَيْنه، فكان مُقَدَّماً على ما في ذمَّته كسائرِ فروضِ الأعيان. انظر «المغني» (١٣: ٢٧-٢٨) لابن قدامة المقدسي.

(٣) انظر «المنهاج»: (٧١) للمُرتضى الزيدي.

وذهبَ أبو هاشمٍ إلى أنه عاصٍ في حال خُروجه؛ لأنه فيه مُتَصَرِّفٌ في مُلكِ الغيرِ(١). قال صاحبُ «المنهاج»: وخَطَّأه الأُصوليون في ذلك(٢). قال الجُوَيْني: لقد أكثر الأُصوليون من الكلام في تخطئِته، والرجلُ لا يُقَعْقَعُ خَلْفَه بالشِّنان(٣)، وتأوَّل له بأنه يَعني أنَّ حكْمَ المعصيةِ مُسْتَصْحَبٌ حتى يَنْفُذَ. قال صاحبُ «المنهاج»(٤): ولعلَّ أبا هاشمٍ في ذلك يقولُ بأنه بدخولِه ألجأَ نَفْسَه إلى التصرُّفِ في مُلْكِ الغيرِ في حال توبتِه، فعليه عقابُ ذلك الإلجاءِ مع عقابِ المعصيةِ، يعني فلم يخلُصْ في حالِ خُروجِه عن عقوبةٍ بسَبب تصرُّفِه، وهي عقوبةُ إلجائِه نَفْسه في الابتداءِ إلى التصرُّفِ في الغَصْبِ عند التوبة. انتهى. وهو تَـوْجيهٌ حَسَنٌ ولا يخرجُ عن دائرةِ الرأي، وإن كان ما قدَّمْتُ لك هو الصحيحَ، والله أعلم.

وثالثها: أنَّ مَنْ توجَّه عليه أَمران مُسْتويان في التضييقِ، فلهُ في الامتثالِ أن يبدأَ بأيِّهما شاءَ، ولا يكونُ في فِعْلِ أحدِهما مَنهِيّاً بسببِ وُجوبِ الآخرِ عليه، وذلك كما إذا طالبه خَصْمانِ بَردِّ ودائِعهما، وكانت الودائعُ في مكانَيْن مُسْتَوِيَيْن في القُرْبِ، ولا ضَرَرَ في تأخيرِ أحدِهما دُونَ الآخرَ، فله أن يبدأَ بأيِّهما شاءَ، أما لو كان وديعةُ أحدِهما أقربَ من وديعةِ الآخَر، أو على أحدِهما ضررٌ في التأخيرِ دُونَ الآخَر، فعليه أن يبدأَ بالأَقْربِ وبصاحبِ الضَّرَر؛ لأنَّ فَرْضَ الردِّ إليهما أَضْيَقُ، وهو معنى كلامِ أصحابنا ـ رحمهم الله تعالى-: لا تُتْرَكُ فريضةٌ

---

(١) نقله الجُوَيْني في «البرهان» (١: ٢٠٨) وقال: وقد عَظُمَ النُّكْرُ عليه من جهةِ أَنَّ مَنْ فيه الكلامُ ليس يألو جَهْداً في الامتثال، فإذا كانت حركاتُه امتثالاً، استحال أَن تكونَ مُحْتَسَبةً عليه عُدواناً.

(٢) انظر «المنهاج»: (٧١) للمرتضى الزيدي.

(٣) لم أجده في «البرهان» ، فلعلَّه في «التلخيص».

وقولُه: «يُقَعْقَعُ خَلْفَه بالشِّنان» مَثَلٌ يُضْرَبُ للرجلِ الشَّهْم لا يُفَزَّعُ بالوعيد. فالقَعْقَعَةُ: صوتُ الشيءِ الصُّلْب على مِثْلِه ، والشِّنان: جَمْعُ شَنٍّ، وهي القِربَة اليابسة. انظر «جمهرة الأمثال» (٢: ٢٣٧، ٢١٤) لأبي هلال العسكري.

(٤) انظر «المنهاج»: (٧١) للمرتضى الزيدي.

حاضرةٌ لفريضةٍ غائبةٍ، فإن اشتَغل بالأوْسَعِ وتركَ الأضْيَقَ توجَه إليه في فِعْله ذلك ما قيلَ في التفريعِ الأول، والله أعلم.

ذكْرُ النَّهْي

وهو في اللغة: المَنْعُ. وعرَّفوه في الاصطلاحِ بتعاريفَ منها صحيحٌ ومنها مُزَيَّف، واختار المصنِّفُ تعريفاً مُوافِقاً لغَرَضِه، فقال(١):

والنَّهْيُ أَن يُطْلَبَ كَفٌّ مِنْ سِوى ... خالِقنا، ولفظُ ذا الحدِّ احْتوى
فـدخـلَتْ فيه حقائـقُ الصِّيَـغْ ... كذا مجازُها، ومِنْ نَقْدٍ فَرَغْ
فنحْـوُ لا تَفْعَـلْ حقيقـةٌ، ومـا ... نحوُ نَهْيُتُكم، مجازٌ عُلِما

عرَّفَ النَّهْيَ: بأنَّه طَلَبُ كَفٍّ عن الفِعْلِ. وذلك الطلبُ مُتوجِّهٌ إلى غير خالِقنا عزَّ وجلَّ، فإنَّ طلبَ الكفِّ مِن خالِقنا عزَّ وجلَّ دُعاءٌ لا نَهْيٌ، وذلك نحوُ: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ (آل عمران: ٨) ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، ولا يُشْتَرطُ في تسميةِ النَّهْيِ نَهْياً أن يكونَ الناهي مُسْتَعْلياً على الأصحِّ، كما لا يُشْتَرطُ ذلك في تَسميةِ الأمْرِ أمراً على الأصحِّ أيضاً، فلذا أسقطَه المصنِّف(٢).

والمرادُ بالطلبِ في تعريفِه هو: ما يشمَلُ الطلبَ الجازِمَ وغيرَه.

والمرادُ بالكفِّ هو: الإمساكُ عن الفِعْلِ.

---

(١) للموازنة وتمام الفائدة، انظر «أُصول الجصَّاص» (٢: ٣٣٦)، و«فتح الغفَّار بشرح المنار»: (٩٣) لابن نُجَيْم الحنفي، و«التقريب والإرشاد» (٢: ٣١٧) للباقلاني، و«إحكام الفصول»: (٢٢٨) للباجي، و«المستصفى» (١: ٢٤) للغزالي، و«المحصول» (٢: ٢٧٩) للفخر الرازي، و«العُدَّة» (٢: ٢٧٧) لأبي يعلى الفرَّاء، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٢٨) للنجم الطوفي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٣١) للبدر الشمَّاخي، و«المعتمد» (١: ١٦٨) لأبي الحسين البصري.

(٢) وهو قولُ المحلِّي في «شرح جمع الجوامع» (١: ٣٩٠)، واعتبره غيرُ واحدٍ من الأصوليين. انظر: «مختصر ابن الحاجب»: (١٧٦) بشرح العَضُد الإيجي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٢٨) للنجم الطوفي، و«شرح التلويح على التوضيح» (١: ٢١٥) للسعد التفتازاني.

وهذا الحدُّ الذي ذكرَه الناظمُ أحاطَ بجميع معاني النَّهي، ودخلَتْ فيه صِيَغُ النَّهْيِ، حقائقُها ومجازُها، وسَلِمَ من النُّقودِ الواردةِ على سائرِ الحدود.

فأمَّا حَقائقُ الصِّيغِ في النَّهْي، فهيَ نَحوُ: لا تَفْعَلْ، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء: ٣٢) لا تشرَبِ الخَمْرَ، وإنما كانَت هذه الصيغةُ حقيقةً في النَّهْي، لأنها موضوعةٌ له، واستعمالُها فيما وُضِعَتْ له حقيقة[1].

وأمَّا الصيغةُ المجازيةُ فنَحوُ: نهيتُكم عن كذا ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ (المائدة: ٣) ونحو ذلك، وإنَّما كانت هذه الصِّيَغُ مَجازاً في النَّهْي، لأنَّها موضوعةٌ للإخبار، واستعمالُها في النهيِ استعمالٌ لها في غيرِ ما وُضِعَتْ له، وهذا شأنُ المجاز[2].

وقد يرِدُ النهيُ بالإشارة إلى تَرْكِ الفعل، وبالإعراضِ عن الفِعْلِ ونحوِ ذلك. حاصلُ ما في المقام: أنَّ طلبَ الكفِّ عن الفعلِ قد يحصُلُ بصيغتِه الموضوعة له وبغيرها، وذلك الغيرُ قد يكون لفظاً، وقد يكونُ غيرَ لفظٍ، ويُسَمَّى الكُلُّ نَهْياً[3]، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ حقيقةِ النَّهْي، شرعَ في بيانِ حُكْمِه، فقال:

وحُكْمُـه التحريـمُ والـدوامُ ... والفـورُ كَيْلا يُفْعَلَ الحـرامُ
ما لم يكُـنْ ثَـمَّ دليـلٌ اقتضَـى ... خلافَ ما ذكَرْتُه، فيما مضَى
وقـال قـومٌ هـو للتكـريـهِ ... حقيقـةَ كَـراهَـةِ التنزيـهِ
ووَقَـفَ البعـضُ عـن التعيـنِ ... بـزَعْمِهـم لعـدمِ التَّبْييـنِ
وقيـل بـاشتراكِـه بَيْنَهـمـا ... وأرجَـحُ الأقـوالِ مـا تقدَّمـا

---

(١) وقالت الأشعرية: لا صيغةَ للنَّهي. وقالت المعتزلة: لا يكونُ نَهياً لصيغتِه، وإنَّما يكونُ نَهياً بإرادة الناهي كراهيةَ المنهيِّ عنه. انظر «التمهيد» (١: ٣٦٠) لأبي الخطّاب الكلوذاني.

(٢) انظر «الإحكام في أصول الأحكام» (١: ٤٠٦) للسيف الآمدي.

(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٣١) للبدرِ الشمَّاخي.

حكْمُ النهي: تحريمُ المنهيِّ عنه، والدوامُ على الكفِّ عنه[1]، ووجوبُ تعجيلِ الامتثالِ إلاّ إذا دلَّ دليلٌ على إرادةِ غيرِ ذلك، فإنه يُصْرَفُ إلى ما اقتضاه الدليل، فأمّا التحريمُ فإنَّما ثبتَ له بأدلة خارجةٍ عن حقيقتهِ.

أما حقيقتُه فتحتملُ التحريمَ وغيرَه. وتلك الأدلةُ هي الأدلةُ المذكورةُ في بابِ الأمرِ الدالةِ على أن حُكمَ الأمرِ الوجوبُ حقيقةً، فإنَّ النهيَ هو أمرٌ بالكفِّ عن الفعلِ، لكنّه زادَ على الأمرِ باقتضائهِ الفورَ والدوام، واقتضاؤه ذلك لا يخرجُه عن كونِ الامتثالِ فيه واجباً لتلك الأدلة.

وأما الدوامُ، فهو الاستمرارُ على تركِ الفعلِ، وإنما كان النهيُ يقتضي ذلك، لأنَّ فاعلَ المنهيِّ عنه في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ من بَعْدِ وُرودِ النهي فاعلٌ لما طُلِبَ منه الكفُّ عنه، وفاعلُ ذلك لا يكونُ ممتثلاً، وعلى ذلك جُمهورُ الأصوليين[2]، وخالفهم الفخرُ الرازيُّ[3]، وجعله كالأمرِ في أنه لا يجبُ فيه تكرارُ الانتهاءِ عنه في كلِّ وقت، بل إذا تركَه في الوقتِ الذي يلي النطقَ بالنهي. فقد امتثلَ، وإن فَعَلَه بعد ذلك الوقتِ لم يخرُجْ عن الامتثالِ بِفعْلِه بعد أن كفَّ عنه مرة.

وحُجَّتُه: أنَّ القائل إذا قال: لا تفعلْ كذا، فكأنّه قال: كُفَّ عن هذا الفعلِ، فالمطلوبُ إنما هو الكفُّ، فإذا كفَّ عنه عَقيبَ الأمرِ بالكف، فقد فَعل الكفَّ وهو المطلوب، ومن فعلَ المطلوبَ فقد امتثلَ على ما يقتضيه إطلاقُ اللفظِ، فلا يجبُ كفٌّ آخَرُ في الوقتِ الثالثِ والرابعِ إلا لقرينةٍ تقتضيه، ولأنَّ النهيّ

---

(١) وبه قال جمهورُ الأصوليين. انظر «شرح اللمع» (١: ٢٩٣) للشيرازي، و«مختصر ابن الحاجب»: (١٧٧) بشرح الإيجي، و«العُدَّة» (١: ٢٧٨) لأبي يعلى الفرّاء، و«المحصول» (٢٨١) للفخر الرازي، و«الإحكام» (١: ٤١٢) للسيف الآمدي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٣١) للبدر الشمَّاخي.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (١٨٠) بشرح الإيجي، و«شرح اللمع» (١: ٢٩٤-٢٩٥) للشيرازي و«حاشية البُناني على المحلِّي» (١: ٣٩٠)، و«شرح مختصر العدل»: (٣٣٠) للبدرِ الشمَّاخي.

(٣) انظر «المحصول» (٢: ٢٨١-٢٨٢)، ولتمام الفائدة والاطلاع على مآخذِ الخلاف، انظر «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٤: ١٧٣٣) للشهابِ القَرافي.

عن الفعلِ أمرٌ بِفعْلِ ضِدِّه، فكما أنَّ الأمرَ المُطلقَ لا يقتضي تكرارَ الفِعْلِ، كذلك النهي.

وأُجيبَ بأنه لا شكَّ أنَّ المطلوبَ بالنهي مع الإطلاقِ أن لا يكونَ للمنهيِّ عنه حالةُ وجود، فمتى أوجَدَه فقد خالفَ الناهي حيثُ نهاهَ أن لا يجعَلَ له حالةَ وجودٍ، فجعل له حالَةَ وجود، وهذه مخالفةٌ لما طَلَبه الناهي بلا إشكالٍ، فلا امتثالَ، والمطلوبُ في لفظِ الأمرِ ثبوتُها، أي: ثبوتُ حالةِ وجودٍ للمأمورِ به، فمتى ثبَتَتْ فقد امتثلَ، وإن لم يتكرَّرْ فقد ظهرَ الفرقُ بين الأمرِ والنهيِ، فبطل ما زعَمَه الرازيُّ من الجَمْعِ بينهما.

وأمّا اقتضاءُ النهيِ الفورَ، فهو أنه لو لم يقتضِ الفورَ، لجاز أن يُرْتَكَبَ ما نُهِيَ عنه بعد النهي، وهو باطل، لأَنَّ فاعلَ ذلك النهيِ لا يكونُ ممتثلاً، وهذا معنى قوله: «كيلا يُفْعَلَ الحرام».

واعلم أنْ جميعَ ما ذكرتُه من أحكامِ النهيِ إنَّما هي ثابتةٌ له عند عَدَمِ الدليلِ الصارِف عن إرادتِها أو إرادةِ بعضِها، فإن دلَّ الدليلُ على شيءٍ من ذلك، صُرِفَ النهيُ إليه، ولذا وردَ النهيُ لغيرِ التحريم فمن ذلك[1]:

التكريهُ نَحوُ: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ٢٦٧) والمرادُ بالخبيثِ الرديءُ، وبالإنفاقِ التصدُّق[2].

والإرشادُ نحوُ ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: ١٠١) والفرقُ بينه وبين الكراهيةِ هو أنَّ المفسدةَ المطلوبَ دَرْؤُها في الإرشادِ دُنْيويةٌ،

---

(١) قد استوعب الإمام الزركشي المعاني التي تَرِدُ لها صيغةُ النهي، وذكر منها أربعةَ عشر معنىً في «البحر المحيط» (٢: ١٥٥-١٥٦). وكلامُ الإمام السالميِّ كالمستفادِ من «حاشية البناني على المحلي» (١: ٣٩١-٣٩٢).

(٢) فسّره الصيرفيُّ الشافعيُّ بقوله: لأنه حثَّهم على إنفاقِ أطيَبِ أموالِهم، لا أنَّه يُحَرِّمُ عليهم إنفاقَ الخبيث من التمر أو الشعير من القُوت. وإن كانوا يقتاتون ما فوقَه. نقله الزركشي في «البحر المحيط» (٢: ١٥٥).

وفي الكراهية أُخرَويةٌ، نظيرُ ما مرَّ في الفرقِ بين الإرشادِ والندبِ في الأمر[١].

والدعاءُ نحوُ: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ (آل عمران: ٨).

وبيانُ العاقبةِ نحوُ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ (آل عمران: ١٦٩) أي: عاقبةُ الجهادِ الحياةُ لا الموت.

والتقليلُ والاحتقار[٢] ومُثّل لهما بقولِه تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ (طه: ١٣١) أي: فهو قليلٌ وحَقيرٌ بخلافِ ما عند الله[٣].

والإياسُ نحوُ: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ﴾ (التحريم: ٧).

قال البدرُ ـ رحمه الله تعالى ـ واختُلِفَ في نَهْيِ الله تعالى: هل فيه تأديبٌ أم كلُّه زَجْرٌ؟ والأصحُّ قولُ ابن عباس أنَّه زَجْرٌ كُلُّه، وزعمَ بعضٌ أنه كالأمرِ، وأمّا نَهْيُ الرسولِ ﷺ ففيه التأديبُ والزجر[٤]. انتهى.

وإذا تأمَّلتَ المقامَ مع ما مرَّ من تمثيلِنا للنَّهي في الإرشادِ وغيرِه، عرفْتَ أنَّ نَهْيَ الله يَرِدُ لغيرِ الزَّجْرِ أيضاً، ثم إنَّ البَدْرَ ـ عفا الله عنه ـ قد مثَّلَ لمجيءِ صيغةِ النهي للإرشادِ وغيرِه بآياتٍ قرآنيةٍ، فليُنْظَرِ الجَمْعُ بين ما صَحَّحه هاهُنا وبينَ ما مثَّل به هنالك. والله أعْلَم.

---

(١) قال الزركشي في «تشنيف المسامع» (١: ٣١٧): وفيه نظر، بل هو للتحريم. انتهى.
ومِثلُهُ قولُه ﷺ: «لا تُعْمِروا أمواتكم، فَمنْ أُعْمِرَ شيئاً حياته، فهو له ولورثته إذا مات» أخرجه ابن حبّان (٥١٣٦) من حديث جابر، قال الرافعيُّ: قال الأئمة: هذا إرشادٌ معناه: لا تُعْمِروا طمعاً في أن يعودَ إليكم، واعلموا أن سبيلَه سبيل الميراث. نقله الزركشي في «البحر المحيط» (٢: ١٥٦).
قلتُ: العُمْرى: هي أن يقول الرجلُ لآخر: أَعَمَرْتُك هذه الدارَ، أو جعلتُها لك عُمُرَك، فقَبِلَ، فهي كالهبةِ إذا اتَّصل بها القبضُ ملكَها المُعَمَّر، ونفذ تصرُّفُه فيها، وإذ مات تُورث منه، انظر «شرح السنة» (٨: ٢٩٣) للإمام البغوي.

(٢) أي: للمنهيِّ عنه.

(٣) قال الزركشي: وفيه نظر، بل هو للتحريم. انظر «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» (١: ٣١٧).

(٤) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٣١) للبدرِ الشمَّاخي.

ويَرِدُ النهيُ لغيرِ الدوامِ إذا دلَّ دليلٌ على ذلك، وذلك نحوُ قولِ القائل: لا تخرُجْ فإنَّ الأسَدَ على الباب، فالتعليلُ بكَوْنِ الأسدِ على الباب دليلٌ قاضٍ على أنَّ النهيَ عن الخروجِ إنَّما هو لأجلِ هذه العِلَّة، وأنه إذا زالَت العلَّةُ ارتفَع النهيُ، ومنه نَهْيُ الحائِض عن الصلاة(١).

حاصِلُ ما في المَقام: أنَّ النهيَ هاهُنا اقتضى الدوامَ بحسبِ التعليلِ ليس إلاّ، وكذا القولُ في النَّهْيِ المُقَيَّد بِشَرْطٍ نَحوُ: لا تَصْعَدِ السطحَ إنْ كان فيه فُلان، أو وقتٍ نَحوُ: لا تَصُمْ يَـوْمَ النحر(٢)، فإنَّ النهيَ في الصورتَيْن يقتضي تكرارَ الكفِّ عن المنهيِّ عنه عند حُصولِ القيدِ، ولا يقتضيه عند عَدَمِه. هذا مذهبُ الجمهور(٣)، واحتجُّوا بأنَّ النهيَ يقتضي بوَضْعِه الدوامَ، فالتقييدُ بالشرطِ

---

(١) يعني قولَه ﷺ لفاطمة بنت أبي حُبَيْش وقد سألته فقالت: يا رسول الله، إني امرأةٌ أُستحاضُ فلا أُطهرُ، أفأدَعُ الصلاة؟ فقال رسولُ الله ﷺ: «لا، إنّما ذلك عِرْقٌ، وليس بحيض، فإذا أقبلت حَيْضَتُك فدَعي الصلاة» أخرجه البخاري (٢٢٨) ومسلم (٣٣٣) وهو في «مسند الربيع» (٥٥٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.
قال الإمامُ السالمي في «شرح مسند الربيع» (٣: ١٤٨): والحديثُ تضمَّن نَهْيَ الحائِض عن الصلاة، وهو للتحريم، ويقتضي فسادَ الصلاةِ بالإجماع.

(٢) ثبت في «صحيح مسلم» (١١٣٨) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أنَّ رسولَ الله ﷺ نَهى عن صيامِ يومَيْن: يوم الفِطْر ويوم النحر. وهو في «صحيح البخاري» (١٩٩٥) بلفظٍ آخرَ، وأخرجه الترمذي (٧٧٢) وقال: والعملُ عليه عند أهل العلم. وفي الباب عن عُمَرَ وعليٍّ وعائشة وأبي هريرة وعقبة بن عامر وأنس رضي الله عنهم.
وفي «مسند الربيع» (٣٢٤) من حديث جابر بن زيد قال: نهى رسولُ الله ﷺ عن صَوْم يوم الشكِّ، وهو آخرُ يوم من شعبان، ويومُ الفِطْرِ ويوم النحرِ، وقال: «مَنْ صامَهما فقد قارفَ إثماً». قال النّور السالمي في «شرح مسند الربيع» (٢: ٤٠): والنهيُ في صوم يوم العيدين محمولٌ على التحريم إجماعاً، سواءٌ صامَهما عن نَذْرٍ أو تطوُّع أو كفَّارةٍ أو غير ذلك، ولو نذَرَ صَومَهما مُتَعَمِّداً لعَينهما لا ينعقدُ نَذْرُه، ولا يلزَمُه قضاؤه. وقال أبو حنيفة: ينعقدُ ويلزمُه قضاؤهما، قال: فإن صامَهما أجْزأَه، وخالف الناسَ كلَّهم. انتهى.
قلتُ: للاطلاع على مأخذِ الأحناف في هذه المسألة، انظر «فتح باب العناية» (١: ٥٨٨) لملاّ علي القاري، ولتمام الفائدة انظر «تقويم الأدلة» (٥٦-٦٠) لأبي زيدٍ الدَّبُوسي و«معارج الآمال» (١٧: ١٣٤، ١٦٠) للإمام السالمي.

(٣) انظر «البحر المحيط» (٢: ١٥٨) للبدرِ الزركشي، و«إرشاد الفحول»: (١٩٥-١٩٦) للإمام الشوكاني.

لا يخرجُه عن وَضْعِه الأصليِّ، أي: لا يكفي أن يكونَ دليلاً يصرفُ النهيَ عمّا وُضِعَ له إلى غيرِه.

وذهبَ أبو عبدالله البَصريُّ وصَحَّحه الحاكم[1]: إلى أنَّ النهيَ المُقَيَّدَ يُفيدُ المرَّةَ الواحدةَ ولا يُفيدُ الدوامَ، فإذا قال القائلُ: لا تصعَدِ السطحَ إن كانَ فلانٌ فيه، لم يُفِدْ ذلك في كلِّ مرةٍ يكونُ ذلك الفلانُ فيه، بل إذا تركَه مرةً، فقد امتثل[2].

قال صاحبُ «المنهاج»: ولكنَّ الأقربَ أنَّ أبا عبدِالله يجعلُ تلك المرَّةَ مُتَعيِّنةً في أول مرةٍ يكونُ ذلك الفلانُ على السطحِ، فإذا تجنَّبَ الصعودَ في تلك الحالِ، فقد امتثلَ، ولا يلزَمُه بعد تلك المرةِ أن يتركَ الصعودَ، لأنه قد امتثلَ، وأما لو صعِدَ أوَّل مرةٍ وهو فيه، فقد خالفَ ما نُهِيَ عنه حينئذ[3].

واحتجَّ أبو عبدِالله البَصْريُّ بأنَّ السيدَ إذا قال لعبده: لا تخرُجْ من بغدادَ إذا جاء زيدٌ، أفاد مرةً واحدةً. وإذا قال: لا تخرج من بغدادَ، وأطلق القولَ أفاد المَنْعَ من الخروجِ على التأبيدِ[4].

قلنا: لا فرقَ بين الصورَتيْن في اقتضاءِ الدوامِ على حَسْبِ ما مرَّ، لكنَّ النهيَ المُطلقَ يقتضيه دائماً، والمُقَيَّدُ يقتضيه بحَسبِ ما قُيِّدَ به.

قال صاحبُ «المنهاج»: والأقربُ أنَّ الشرطَ إنْ تضمَّنَ التعليلَ اقتضى الدوامَ نَحْو: لا تدخُلِ الحمَّامَ إن لم يكُنْ معك مُسَتِّرٌ؛ فإنّا نفهَمُ أنَّ العِلَّةَ فيه كراهةُ كَشْفِ العورةِ، فيستمرُّ ذلك مَهْما حصلَت العلّة، وإن لم يُفْهَمْ منه معنى

---

(١) كذا في الأصل. ولم أهْتدِ إلى ترجمة الحاكم. ويلوح لي أنه من رجالات المعتزلة فإنَّ له ذِكْراً في «طبقاتهم» والقولُ بأنه أبو عبدالله بن البَيِّع صاحبُ «المستدرك» قولٌ لا دليل عليه، فإنَّ الحاكم ليس ممَّن قد صنَّف في الأصول.

(٢) انظر «البحر المحيط» (٢: ١٥٨) للبدر الزركشي، و«المنهاج»: (٧٣) للمرتضى الزيدي.

(٣) «المنهاج» (٧٣) للمرتضى الزيدي.

(٤) انظر «المنهاج»: (٧٣-٧٤) للمرتضى الزيدي، و«البحر المحيط» (٢: ١٥٨) للبدرِ الزركشي.

التعليلِ كـ «لا تدخُلِ المسجدَ إن كان زيدٌ في الدار»، اعتُمِدَ على ما فُهِمَ من مَقْصِدِ الشارطِ، فإن لم يفهَمْ شيئاً، فالظاهرُ الدوامُ كالمُطْلَقِ إذ تقديرُه: لا يكونُ لدخولِ المسجدِ وجودٌ وزيدٌ في الدار، فهذا يقتضي عُمومَ الأوقاتِ، فكذلك ما هو في معناه، قال: وهذا التفصيلُ عائدٌ إلى تصحيحِ ما قاله الأكثرُ من أنَّه للدوامِ إلا لقرينة[1]. انتهى.

وقد يقتضي النهيُ عَدَمَ الفوريةِ أيضاً بدليلٍ على ذلك، نَحوُ: لا تَصُمْ يومَ النَّحْرِ، فإنَّ النهيَ عن الصومِ لا يكونُ قبلَ يومِ النحرِ، فيجوزُ الصيامُ إلى حضورِه، ومِثْلُ هذا كثير، ثم اعلَمْ أنَّ ما قدَّمْتُه لكَ من أنَّ حُكْمَ النهيِ التحريمُ إلاّ لدليلٍ يصرِفُه عن ذلك، هو مذهَبُ الجمهور[2].

وقال قوم: هو حقيقةٌ في التكريهِ عند الإطلاقِ، ولا يدلُّ على غيرِه إلا بقرينةٍ، والمرادُ بالتكريهِ هاهنا كراهةُ التنزيهِ لا كراهةُ التحريم[3].

فقولُه في النظم: «كراهةَ التنزيه» احترازٌ ممَّا قد يُتوهَّمُ من اصطلاحِ الحنفيةِ في المكروهِ من أنه مُشْتَرَكٌ بين المكروهِ كراهةَ تحريم، وبين المكروهِ كراهةَ تنزيهٍ على حَسبِ ما يأتي في الحُكم.

قال صاحبُ «المنهاج»: وأظنُّ أهلَ هذا القولِ، أي بأنَّ النهيَ حقيقةٌ في التكريه هم القائلونَ بأنَّ صيغةَ الأمرِ في أصلِ وَضْعِه للندبِ فقط، ولا يفيدُ الوجوبَ إلا بقرينة»[4].

---

(١) «المنهاج»: (٧٤) للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر «شرح اللمع» (١: ٢٩٣) لأبي إسحاق الشيرازي، و«نهاية السول» (٢: ٢٩٤) للأسنوي، و«البحر المحيط» (٢: ١٥٣) للزركشي.

(٣) حكاه الكلوذاني في «التمهيد» (١: ٣٦٢)، وهو وَجْهٌ لبعضِ الشافعيةِ كما في «البحر المحيط» (٢: ١٥٣) للزركشي، ولتمامِ الفائدة. انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٤٤) للنجم الطوفي.

(٤) انظر «المنهاج»: (٧٨) للمرتضى الزيدي. والقولُ بأنَّ صيغةَ الأمرِ في أصلِ وَضْعِه للندب هو قولُ أبي هاشم الجُبَّائي كما في «المحصول» (٢: ٤٤)، وبه قال بعضُ الشافعية كما في «المسوَّدة» (١: ٨٣) لابن تيمية، ولتمامِ الفائدة، انظر «الشرعيات» من كتاب «المغني» (١٧: ١٠٧) للقاضي عبدالجبار.

وقال قومٌ بالوقفِ[١]. **قال صاحبُ المنهاج»**: وهم المتوقِّفون في لفظِ الأمر[٢].

أقول: وسببُ توقُّفِهم هو أنَّهم زعموا أنَّ النهيَ محتملٌ للتحريم والتكريهِ ولغيرِهما، ولا دليلَ يُعَيِّنَ واحداً من هذه الاحتمالاتِ دُونَ الآخرَ، فوجبَ التوقُّف.

وقال قومٌ: هو مُشْتَرِكٌ بين التحريمِ والتكريه[٣]، بمعنى أنه وُضِعَ لكلٍّ واحدٍ منهما على حِدَةٍ، فاستعمالُه في كلِّ واحدٍ منهما حقيقة، ولا يُحْمَلُ على واحدٍ منهما على الإطلاقِ إلا بقرينةٍ، فإن وردَتْ قرينةٌ تدلُّ على إرادةِ أحد الحُكْمَيْن حُمِلَ عليه، وإلاّ فالوَقْفُ، وأرجَحُ الأقوالِ كُلّها هو ما قدَّمْتُه لك آنِفاً[٤]، وبما ذكرْتُه من الأدلةِ عليه تعرِفُ تضعيفَ ما عَداه من الأقوالِ، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ حقيقةِ النهيِ وبيانِ حُكْمِه، أخذَ في بيانِ ما يدلُّ عليه النهي التزاماً، فقال:

والنهــيُ ليـس يُسْتَــدلُّ مِنْــهُ ... على فسادِ ما نُهينا عَنْهُ
وقيلَ يُستَــدلُّ والبعـضُ يـَدلْ ... إنْ كانَ ذا النَّهيُ لذاتِه جُعِلْ
وإن يكُـــنْ لصفــةٍ فيــه فــلا ... له بــوَطْءِ حائضٍ قد مَثَّلا

اختُلِفَ في دلالةِ النهي على فسادِ المنهيِّ عنه على مذاهب[٥] سنذكرُها إنْ

(١) وهم الأشعرية. انظر «شرح اللُّمع» (١: ٢٩٣) لأبي إسحاق الشيرازي، و«قواطع الأدلة» (١: ١٣٨) للسمعاني، و«التمهيد» (١: ٣٦٢) للكلوذاني.
(٢) انظر «المنهاج»: (٧٨) للمرتضى الزيدي.
(٣) يعني مُطْلَقَ الترك كما في «شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٤٣) للنجم الطوفي،
(٤) وهو التحريمُ والدوامُ المستفاد من قولِ المصنِّف:

وحكمـةُ التحريـمُ والـدوامُ ... والفَـوْزُ كَيْـلا يُفْعَلَ الحـرامُ

(٥) للاطلاع على مآخذِ الخلافِ في هذه المسألة، انظر «البرهان» (١: ١٩٩) للجُوَيني، و«المستصفى»: (٢: ٢٤) للغزالي، و«المحصول» (٢: ٢٩١) للفخر الرازي، و«التقريب والإرشاد» (٢: ٣٣٩) للباقلاني و«مختصر ابن الحاجب»: (١٧٨) بشرح الإيجي، و«أصول الجصّاص» (١: ٣٣٦)، و«شرح =

شاء الله تعالى. وهذا الخلافُ إنَّما هو في الأمورِ الشرعيةِ إذا نُهِيَ عنها، وذلك نحوُ الواجبِ إذا نُهِيَ عنهُ في بعضِ المواضعِ، كصلاةِ الحائض[1]، والمندوبِ، كصومِ يومِ النَّحْر[2]، فإنَّ الصومَ في الجملةِ مندوبٌ إليه، ونُهِيَ عنه في نحو ذلك اليوم، والمباحِ كبيعِ الحاضرِ للبادي[3]، فإنَّ البيعَ في الجُملةِ مُباحٌ، ونُهِيَ عنه في مِثْلِ هذه الصورة، وليس الخلافُ في النهيِ عن الأمورِ الغيرِ الشرعية، كالنهي عن الزِّنى، وعن شُرْبِ الخَمْر، وأَكْلِ المَيْتةِ ونحوِ ذلك، فإنَّ هذه الأُمورَ قبلَ النهي لم يَرِدْ فيها شرعٌ، فحالتُها قبل التحريمِ ليست بشرعية، وكذا ليس الخلافُ في أنَّ النهيَ لا يُستفادُ منه فسادُ المنهيِّ عنه أصلاً، فإنَّ القائلين بأنَّ النهيَ لا يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه يعترفون بأنه يدلُّ على ذلك في بعض الصُّوَرِ، وإنَّ القائلين بأنه يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه يُسلِّمون أنه في بعضِ الصُّورِ لا يدلُّ على ذلك، وإنما الخلافُ في أنه: هل الأصلُ في النهي هو الدلالةُ على فسادِ المنهيِّ عنه أم لا؟

حاصِلُ المَقام: أنَّ القائلين بأنَّ النهيَ لا يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه إنما يَنْفونَ دلالتَه على ذلك عند عَدَمِ القرينةِ الدالةِ على ذلك، فأمّا إذا قامَتْ قرينةٌ على شيءٍ من أفرادِ النهي أنه يدلُّ على فسادِ ذلك المنهيِّ عنه، فإنَّهم يُسَلِّمون دلالته على ذلك لتلك القرينة، ويجعلونه كالمُسْتثنى من قاعدةِ النهي، وكذا القائلون بأنَّ النهيَ يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه، فإنهم يقولون بذلك عند عدمِ المانع عن دلالتِهِ على ما ذُكِرَ، فإنْ وُجِدَ المانعُ لذلك في شيءٍ من أفرادِ

= مختصر العدل والإنصاف»: للبدر الشمّاخي، و«العدة» (١: ٢٨٠) لأبي يعلى الفرّاء، و«شرح اللمع» (١: ٢٩٧) لأبي إسحاق الشيرازي، و«المعتمد» (١: ١٧٠) لأبي الحسين البصري.

(١) سبق بيانه.

(٢) سبق بيانه.

(٣) قد أخرج البخاري (٢١٥٨) ومسلم (١٥٢١) -واللفظ له- من حديث ابن عباس قال: نهى رسولُ الله ﷺ أن تُتلقى الرُّكبانُ، وأن يبيع حاضرٌ لبادٍ. وهو في «سنن الترمذي» (١٢٢٢) و«مسند الربيع» (٥٦٢) وغيرهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وفي الباب عن طلحة وجابر وأنسٍ وغيرهم.

النهي، سَلَّموا أنَّ ذلك الفردَ بعَيْنِه لا يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه لذلك المانع، وجعلوه كحُكْم المستثنى من قاعدِتهم في النهي، هذا تحريرُ المقام، فاشدُدْ به يَدك، فإنه مهمٌّ جدّاً، ولا تكادُ تجِدُه[١].

فإن قيلَ: إنَّ جَعْلَ النهي عن الزِّنى لا يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه لكَوْنِ الزنى لم يَرِدْ فيه قبلَ النهيِ عنه شرعٌ غَيرُ مُسَلَّمٍ لأمرَيْن:

أحدُهما: أنَّ أصحابنا ـ رحِمَهم الله تعالى ـ يُحرِّمون تزويجَ المزنيِّ بها لمن زَنَى[٢]بها، وما ذلك إلا أنه نُهِيَ عن الزِّنى بها، ففسدَتْ عليه.

وثانيهما: أنَّ الزنى مَحرَّمٌ في جميعِ الشرائع، فهو أمرٌ شرعيٌّ، فالنهيُ عنه في شريعتِنا نهيٌ عن أمرٍ مشروع.

قُلنا عن الأول: إنَّ أصحابَنا ـ رحِمَهم الله تعالى ـ إنّما حَرَّموا نكاح المَزْنيّةِ على مَنْ زَنَى بها لأدلةٍ غيرِ النهيِ عن الزِّنى، كحديثِ عائشةَ والبراءِ بن عازب وغيرِهما[٣].

وعن الثاني: إنَّ تحريمَ الزِّنى في الشرائعِ لا يُنافي أنَّه قبلَ وجودِ الشرائعِ ليس فيه حُكْمٌ شَرْعي.

حاصل الجوابِ أَنَّ مُرادَنا بقولِنا: إنَّ النهيَ عن الزِّنى نهيٌ عن أمرٍ غيرِ شرعيٍّ، هو أنَّ الزِّنى لم يرِدْ فيه قبلَ النهيِ عنه حُكْمٌ شرعيٌّ سواءٌ كان النهيُ عنه في

(١) انظر «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» (١: ٣١٨) للبدرِ الزركشي.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٦: ٤٧) للإمام القطب.

(٣) قد أخرج ابن أبي شيبة في «المصنَّف» (١٦٧٩٣) من حديثِ عائشة في الزانيين يتزوَّجان، قالت: لا يزالان زانيين ما اصطلحا.

وأخرج أيضاً في «المصنَّف» (١٦٧٩٥) عن البراء في الرجلِ يَفْجُرُ بالمرأة ثم يتزوَّجُها؟ قال: لا يزالان زانيين أبداً.

وأخرج أيضاً في المصنَّف (١٦٧٩٤) عن جابر بن زيد أنه قال: هما زانيان، ليجعَلْ بينه وبينها البحر. وفي الباب عن عبدالله بن عمر، ولتمام الفائدة، انظر «زاد المعاد» (٥: ١١٤) للإمام ابن القيم، و«شرح كتاب النيل» (٦: ٤٨) للإمام القطب.

شَرْعِنا فقطْ، أو في جميعِ الشرائعِ، فظهر أنَّ الزنى قبل إنزالِ الشرائعِ ليس فيه حكمٌ شرعيٌّ كغيرِهِ من سائرِ الأشياء. وهكذا القولُ فيما أشبه الزِّنى من المناهي.

وإذا تحرَّر لك الـمَقامُ كما ترى، فارجِعْ إلى استماعِ حكايةِ المذاهبِ التي وعَدْنا بذكرِها آنفاً، فاعلَمْ أنَّ الناس اختلفوا في دلالةِ النهي على فسادِ المنهيِّ عنه؛ فذهب أبو حنيفةَ والقاضي[1] وأبو عبدِالله البصريُّ وأبو الحسَنِ الكَرْخيُّ وبعضُ أصحابِنا إلى أنَّ النَّهيَ لا يدلُّ على فساد المنهيِّ عنه[2]، بمعنى أنَّه إذا نُهينا عن فِعْلِ شيءٍ فلا يدلُّ هذا النهيُ على أنَّ المنهيَّ عنه لا يُعْتَدُّ به أصلاً، وزاد أبو حنيفة من بين هؤلاءِ القائلين: إنّ النهيَ عن الشيءِ يدلُّ على صِحَّتِه قائلاً: إنه لا يُتَصوَّرُ النهيُ عن الشيءِ إلا بعدَ وجودِ ماهيَّتِهِ صحيحةً هكذا، ومَثَّل له بصَومِ يومِ النحرِ، فعندَه أنَّ صومَه صحيحٌ لكنَه غيرُ مقبولٍ لما فيه من النَّهْيِ عنه، وبنى على كَوْنِ صومِه صحيحاً الاجتزاءَ بصَوْمِه للنَّذْرِ[3].

قُلنا: لا يلزَمُ من النهيِ عن الشيءِ وجودُ ماهِيَّتِه صحيحةً على وَفْقِ ما ذكرتُم، وإنما يكفي في النهي عنه تصوُّر وجودِه، وبذلك يصحُ الكفُّ عنه، وبالكفِّ عنه يحصلُ الامتثالُ، فبطلَ ما زعَموه من دلالةِ النهيِ على صحَّة المنهيِّ عنه، وبهذا البُطلانِ يسقُطُ القولُ بالاجتزاءِ بصَوْمِ يومِ النحرِ للوفاءِ بالنَّذْرِ.

وذهبَ أحمدُ والشافعيةُ والظاهريةُ وكثيرٌ من أصحابِنا إلى أنَّ النهيَ يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه[4]، وسَوَّغَ أبو يعقوبَ ـ رحمه الله تعالى ـ كِلا

(١) يعني القاضي عبدالجبَّار قاضي المعتزلة.

(٢) انظر «المعتمد» (١: ١٧٠-١٧١) لأبي الحسين البصري، و«قواطع الأدلة» (١: ١٤٠) للسمعاني.

(٣) لأنَّ النَّذْرَ بما هو مشروعٌ جائز، وما رُوِيَ من النهي فإنَّما هو لغيره، وهو تَرْكُ إجابة دعوة الله تعالى، لأنَّ الناسَ أضيافُ الله تعالى في هذه الأيام -يعني أيام التشريق- وإذا كان النهيُ لغيره، لا يَمْنعُ صحَّتَه من حيث ذاته. أفاده ملاّ علي القاري في «فتح باب العناية» (١: ٥٨٩).

(٤) انظر «التمهيد» (١: ٣٦٩) لأبي الخطّاب الكلوذاني، و«شرح اللمع» (١: ٢٩٧) لأبي إسحاق الشيرازي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٣٣٢) للبدرِ الشمَّاخي.

المذهبين[١]، واحتجَّ هؤلاءِ بأنَّ العلماءَ لم تزلْ تستدلُّ على الفسادِ بالنهيِ عن الرِّبَويات والأنكحةِ وغيرِها، وبأنَّ الأمرَ يقتضي الإجزاءَ، والنهيُ نقيضُه، فيقتضي نَقيضَ الإجزاءِ وهو الفسادُ[٢].

وأُجيبَ عن **الأول** بأنّه لا نُسلِّم الإجماعَ، ومن استدلَّ به فهو بانٍ على مَذْهَبه.

وعن الثاني بأنَّه لا نُسلِّمُ كَوْنَ النهي نقيضَ الأمرِ، لأنه يقتضي القُبْحَ، ونقيضُ القُبْحِ الحُسْنُ، والأمرُ يَقتضي الوجوبَ لا مُجرَّدَ الحُسْنِ، سَلَّمْنا، فلا يلزَمُ في النقيضَيْن أن تتناقضَ أحكامُهما من كُلِّ وَجْه، سَلَّمْنا أنَّ الأمرَ يقتضي الصحةَ فنقيضُ ذلك أن لا يكونَ النهيُ للصحةِ، لا أنَّه يقتضي الفسادَ[٣]. انتهى.

وذهب الغَزاليُّ[٤] والفخرُ الرازيُّ[٥] وأبو الحُسَيْن[٦] إلى أنَّ النهيَ يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه في العباداتِ دُونَ المعاملات، ودلالتُه على ذلك شرعيةٌ لا لُغَوية، لأنَّ الفسادَ حُكمٌ شرعيٌّ لا تعقلهُ العربُ، فلا يصحُّ أن يكونَ مقصوداً لها في وَضْعِ النَّهي، وأما في الشرع فلا إشكالَ في قَصْدِه، واستدلُّوا على وقوعِ

(١) «العدل والإنصاف» (١: ٩٠) لأبي يعقوب الوارجلاني.

(٢) واحتجَّ له أبو يعلى الفرّاء في «العُدّة» (١: ٢٨٢) بأنَّ الصحابة -رضي الله عنهم- استدلُّوا على فسادِ العقودِ بالنهي عنها. فمن ذلك احتجاجُ ابن عُمر في فسادِ نكاحِ المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ (البقرة: ٢٢١)، وكذلك احتجاجُهم في إفسادِ عقود الربا بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهبَ بالذهب، ولا الورقَ بالورق، ولا البُرَّ بالبُرّ، ولا الشَّعيرَ بالشعير، ولا التمرَ بالتمر، ولا الملحَ بالملح، إلاّ سواءً بسواءٍ، عَيْناً بعَيْن، يداً بيد» فلو كان إطلاقُه لا يُفيدُ الفسادَ لم يرجعوا إلى ظاهرِ الكلام.

(٣) انظر «المنهاج»: (٧٤-٧٥) للمرتضى الزيدي.

(٤) قد نبّه البدرُ الزركشي في «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» (١: ٣١٩) على أنَّ في نسبة هذا القولِ للغزالي نظراً، فإنَّ عبارة الغزالي في «المستصفى» (٢: ٣٠): النهيُ لا يدلُّ على الفساد، وإنَّما يُعرَفُ فسادُ العقدِ والعبادةِ بفواتِ شَرْطِه ورُكْنِه. انتهى. وسيأتي في كلام المصنِّفِ ما هو شبيهٌ بالردِّ عليه.

(٥) في «المحصول» (٢: ٢٩١).

(٦) في «المعتمد»: (١: ١٧١) وعبارتُه ثَمَّةَ: وأنا أذهبُ إلى أنه يقتضي فسادَ المنهيِّ عنه في العبادات، دون العقود والإيقاعات.

ذلك شرعاً بأنَّ العلماءَ ما زالوا يستدلُّون بالنهيِ على فسادِ المنهيِّ عنه.

وأُجيبَ بأنه إنَّما يصحُّ هذا دليلاً حيث صحَّ أنهم أجْمعوا على ذلك، ولم يُنْقَلْ إجماعٌ، واستدلالُ بعضِهم لا يُفيدُ، لجوازِ كَوْنِه مذهباً له ـ أعني أنَّ النهيَ يقتضي الفسادَ ـ ومع هذا الاحتمالِ لا يستقيمُ الاحتجاجُ.

وأيضاً، فإنَّ هذا الاستدلالَ لو سلِمَ دالٌّ على اقتضاءِ النهيِ الفسادَ مُطْلَقاً، فأينَ دليلُ اقتضائهِ الفسادَ في العباداتِ دون المعاملات؟

فإن قالوا: إنَّ النهيَ عن العباداتِ لا يكونُ إلا لاختلالِ شَرْطٍ من شروطِها ورُكْنٍ من أركانِها، ولا كذلك النَّهْيُ عن المعاملات.

قُلْنا: إنَّ الفسادَ حينئذٍ حاصلٌ باختلالِ الشرطِ أو الرُّكنِ، لا باقتضاءِ نَفْسِ النَّهْيِ له.

وذهب قوم[1] إلى أنَّه إن كان النهيُ عن الشيءِ لعينِ ذلك الشيءِ، فالنهيُ يقتضي فسادَه، وإن كان إنَّما نُهِيَ عنه لصفةٍ فيه، فلا يقتضي النهيُ فسادَه.

فمِثالُ ما نُهِيَ عنه لذاتِه: الكُفْرُ وَبَيْعُ الحُرِّ[2].

ومثالُ ما نُهِيَ عنه لصفةٍ فيه كوَطْءِ الحائض[3]، والصلاةِ في الأرض المغصوبةِ، والوضوءِ بالماءِ المغصوب، وفي الإناءِ المغصوب ونحوِ ذلك[4].

---

(١) وهم الحنفية. انظر «فتح الغفّار بشرح المنار»: (٩٤) لابن نُجَيْمٍ الحنفيِّ.

(٢) قد ثبت النهيُ عن بيع الحُرّ في قوله ﷺ: «ثلاثةٌ أنا خَصْمُهم يومَ القيامة: رجلٌ أعطى بي ثم غدرَ، ورجلٌ باع حُرّاً فأكل ثمنَه، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منه ولم يُعْطِ أجرَه» أخرجه البخاري (٢٢٢٧)، وابن ماجه (٢٤٤٢). والطحاوي في «شرح مشكلِ الآثار» (٥: ١٣٩) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبّان (٧٣٣٩) وفيه تمامُ تخريجه.

و«بَيْعُ الحُرّ»: مثالٌ لما قَبُحَ لعَيْنِه شرعاً، لأنَّ العقلَ يُجَوِّزُه كما في قصّة يوسف عليه السلام، وإنما قَبُحَ شرعاً لعدم المحلِّ، لأنَّ المحلَّ المالُ، وهو ليس بمال. أفاده ابن نُجيم الحنفي في «فتح الغفّار»: (٩٤).

(٣) والنهيُ عن ذلك مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

(٤) وقد سبق بيان ذلك.

وهذا معنى قولِ الناظم: «والبعضُ يدلُّ... إن كان ذا النهيُ...» إلخ أي: وقال البعضُ: إنَّ النهيَ يدلُّ على فسادِ المنهيِّ عنه، إذا كان النهيُ إنَّما شُرِعَ لذاتِ المنهيِّ عنه، لا لصفةٍ فيه، وإنْ كان إنما نُهِيَ عنه لصفةٍ فيه، فلا يدلُّ على ذلك، ولا أعلمُ لهؤلاءِ حُجَّةً على هذا التفصيل.

وقيل: إنْ نُهِيَ عن الشيءِ، لأجلِ كَوْنِ ذلك الشيءِ مُلكاً للغيرِ لم يَقْتَضِ النهيُ الفسادَ، كما إذا باعَ مِلْكَ الغيرِ، فأذِنَ المالكُ ورَضِيَ بالبيع لم يَفْسُد البيع[1]، وإن كان إنَّما نُهِيَ عنه، لأجلِ اختلالِ شَرْطٍ، كَبَيْع الغَرَر[2]، اقتضى الفساد[3].

وأُجيبَ بأنَّه قد يُنْهى عن الشيءِ، لأجلِ مِلْكِ الغير، والنهيُ مع ذلك يقتضي الفسادَ كما إذا باعَ مِلْك الغيرِ، ولم يُجِزِ المالك.

وقيل: إن كان في المنهيِّ عنه توصُّلٌ إلى إباحةِ محظورٍ كبَيْع الخمرِ والميتةِ ونحوِهما، اقتضى النهيُ الفسادَ، وإن كان ليسَ فيه توصُّلٌ إلى ذلك، فلا يقتضي الفساد[4].

---

(١) لأنه عقْدٌ له مُجيزٌ حالَ وقوعِه، فوقف على إجازته كالوصية. وهو مذهبُ مالكٍ وإسحاق وأبي حنيفة. والحجَّةُ فيه ما روى أحمد (١٩٣٦٢)، وأبو داود (٣٣٨٥)، وابن ماجه (٢٤٠٢)، والترمذي (١٢٥٨) واللفظ له من حديث عروة البارقي قال: دفع إليَّ رسولُ الله ﷺ لأشتري له شاةً، فاشتريتُ له شاتين، فبعتُ إحداهما بدينارٍ، وجئتُ بالشاة والدينار إلى النبيِّ ﷺ، فذكر له ما كان من أمرِه، فقال له: «بارك الله لك في صفقةِ يمينك» انتهى. ولتمام الفائدة، انظر «شرح السنة» (٨: ١٤١) للإمام البغوي، و«المغني» (٦: ٢٩٥) لابنِ قُدامة المقدسي.

(٢) هو البَيْعُ على غيرِ ثقةٍ ولا عُهْدَة، ويدخلُ فيه البيوع المجهولة التي لا يحيط بكُنْهِها المتبايعان وما لا يُقدر على تسليمه حساً وشَرْعاً مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء، وبيع الجزر واللفت في الأرض. انظر «شرح كتاب النيل» (٨: ١٥)، و«لسان العرب» (غرر).

(٣) قد أخرج مسلم (١٥١٣) من حديثِ أبي هريرة قال: «نهى رسولُ الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بَيْعِ الغَرر»، وهو في «سنن ابن ماجه» (٢١٩٤)، و«سنن الترمذي» (١٢٣٠) وغيرهما.
قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» (٥: ٤١٦): وأمّا النهيُ عن بيع الغَرَر، فهو أصلٌ عظيمٌ من أصولِ كتاب البيوع، ويدخلُ فيه مسائلُ كثيرة غير منحصرة، كبيع الآبقِ والمعدوم والمجهول، وما لا يُقْدَرُ على تسليمه، وما لم يتمَّ مِلْكُ البائع عليه، وبيع السمك في الماء الكثير، واللبن في الضرع، وبيع ثوب من أثواب، وشاةٍ من شياه، ونظائر ذلك، وكلُّ هذا بَيْعُه باطلٌ، لأنه غَرَرٌ من غيرِ حاجة. انتهى.

(٤) انظر «التقريب والإرشاد» (٣: ٣٥٢) للباقلاني، وعزاه للشافعيِّ وكثيرٍ من أتباعه، ثم كرَّ عليه بيد النقضِ والإبطال.

وأُجيبَ بأنَّه إن أردتُم بالتوصُّلِ إلى تحليلِ الحرام، أنَّ ذلك العقدَ يترتَّبُ عليه تحليلُ المُحَرَّم، فهذا غيرُ مُسَلَّم، ولو سُلِّم، لكان ذلك العقدُ صحيحاً لا فاسداً، فأين قولُكم باقتضائِه الفسادَ؟ وإن أردتُم بأنَّ ذلك العقدَ لا يترتَّبُ عليه إباحةُ ما حُرِّمَ فهو مُتناقضٌ؛ إذ قُلتُم بأنَّ فيه توصُّلاً إلى إباحةِ المُحرَّم، ثم قُلتم: أن ليس فيه توصل.

وإذا تأمَّلْتَ هذه الأقوالَ كلَّها، وطلبْتَ الأرجحَ منها، رأيتَ أنَّ الأرجحَ هو المذهبُ الأولُ، وهو أنَّ النهيَ لا يقتضي الفسادَ مُطْلَقاً، وإن اقتضاه في بعضِ المواضِع، فذلك إنَّما هو لدليل خارج عن النهيِ لا لنفس النهي. والحجَّةُ لنا على صحتِه ورُجْحانِه على سائرِ المذاهب: هي أنَّ معنى كونِ الشيءِ فاسداً، أنه لم يقَعْ موقعَ الصحيح في سقوطِ القضاءِ، واقتضاءِ التمليك، والمعلومُ أنَّ المنهيَّ عنه قد يقَعُ صَحيحاً كطلاقِ البِدْعةِ[١]، والبيعِ وقتَ النداء[٢]، فلا يكفي النهيُ في اقتضاءِ الفسادِ، بل لا بُدَّ من دليلٍ، إذ لفظُ النهيِ لا يفيدُه، لِما ذكرَنْا من أنَّ المنهيَّ عنه قد يصحُّ.

(١) ويقابلُه طلاقُ السُّنَّة، وهو الطلاقُ الذي وافق أمْرَ الله تعالى وأمْرَ رسوله ﷺ، وهو الطلاقُ في طُهرٍ لم يُصِبْها فيه، ثم يتركُها حتى تنقضيَ عِدَّتُها، فإنْ طلَّق للبِدْعةِ، وهو أن يُطلِّقَها حائضاً، أو في طُهرٍ أصابَها فيه، أثِمَ ووقع طلاقُه. هذه عبارة ابن قدامة في «المغني» (١٠: ٣٢٥-٣٢٧)، ولتمام الفائدة، انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ٤٥٠) للعلامة القُطب.

والحجَّةُ في ذلك، ما ثبت من حديثِ ابن عمر: أنَّه طلق امرأتَه وهي حائض على عهدِ رسول الله ﷺ، فسأل عمرُ بن الخطاب رسولَ الله ﷺ عن ذلك، فقال رسولُ الله ﷺ: «مُرْهُ فليُراجِعْها ثم ليُمْسِكْها حتى تطهُرَ، ثم تحيض، ثم تَطهُرَ، ثم إنْ شاءَ أمسكَ بَعْدُ، وإنْ شاءَ طلَّقَ قبلَ أن يمسَّ، فتلك العِدَّةُ التي أمرَ الله أن تُطَلَّقَ لها النساء» أخرجه البخاري (٥٢٥١) ومسلم (١٤٧١) وغيرهما.

(٢) وهو مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ (الجمعة: ٩). قال ابن كثير في «التفسير» (٨: ١٢٢): اتفق العلماء على تحريم البيع بعد النداء الثاني. واختلفوا: هل يصحُّ إذا تعاطاهُ متعاطٍ أم لا؟ على قولَيْن، وظاهِرُ الآيةِ عدمُ الصحَّة. انتهى.

وذهب الجصَّاص إلى خلاف ذلك، وإلى أنَّ البيعَ وإنْ كان محظوراً بهذه الآية إلاّ أنّ الملكَ مستفادٌ من أدِلةٍ أخرى، ولمَّا لم يتعلَّق النهي بمعنىً في نفس العقدِ، وإنما تعلَّق بمعنىً في غيره، وهو الاشتغالُ عن الصلاة، وجبَ أن لا يمنَعَ وُقوعَه وصِحَّتَه كالبيع في آخرِ وقتِ صلاةٍ يخافُ فَوْتَها إن اشتغل به وهو منهيٌّ عنه. انظر «أحكام القرآن» (٣: ٤٤٨).

ولمّا فرغَ من بيانِ أحكامِ النهي، وكان المُطلقُ والمُقيَّدُ نوعاً من الخاصّ[1]، أخذَ في بيانِهما وبيانِ أحكامِهما، فقال:

ذكْرُ المُطْلَقِ والمُقَيَّد[2]

ومُطْلَقٌ ما دلَّ بالشُّيوعِ ... في جِنْسِه بَبدلِ المَوْضوعِ
فمِنْ هُنا فَارَقَه العُمومُ ... إذ ليسَ فيه بَدَلٌ مَعْلومُ
فإنْ يُقَيَّدْ فهُو المُقَيَّدُ ... مِثالُه كجاءَ شيخٌ أَمْجَدُ

عَرَّفَ المُطْلَقَ بأنه: ما دلَّ بالشيوع في جنسِه[3]، فـ «ما» أي: لفظ جنْسٍ شاملٌ لجميع الألفاظ، وقولُه: «بالشيوع في جِنْسه»: فَصلٌ مُخْرِجٌ لما عدا المطلقَ من الألفاظ. وأمّا قولُه: «ببَدَل الموضوع» أي: باعتبارِ بَدَلِ المعنى الذي وُضِعَ له اللفظُ، تفسيرٌ لقوله: «بالشُّيوع في جنسِه»؛ وذلك أنَّ لفظَ رَجُلٍ مثلاً دالٌّ على كلِّ فردٍ من أفرادِ الرجالِ، بمعنى أنه صادقٌ على كلِّ واحدٍ منها، وصالحٌ لأن يُطْلَقَ عليه، وليس دلالتُه على جميعِ الأفرادِ دَفعةً واحدةً، وإنما دلالتُه على ذلك باعتبارِ شُيوعِ لفظِه في جميع الأفراد، وبهذا الاعتبارِ قد خالفَ المُطلقُ

---

(١) انظر «فتح الغفَّار بشرح المنار»: (٢٦٣) لابن نُجَيْم الحنفي. و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٣٨)، و«شرح التلويح على التوضيح» (١: ٦٣).

(٢) لتمام الفائدة، انظر «معرفة الحجج الشرعية»: (٥٩) لأبي اليُسر البزدويّ، و«كشف الأسرار» (٢: ٢٨٦) للعلاء البخاري، و«التقريب والإرشاد» (٣: ٣٠٧) للباقلاني، و«المستصفى» (٢: ١٨٥) للغزالي، و«الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٥) للسيف الآمدي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٦٣٠) للنجم الطوفي، و«حاشية البناني على المحلّي» (٢: ٤٤)، و«البحر المحيط» (٣: ٣) للبدر الزركشي.

(٣) وهذا التعريفُ كالمستفادِ من «مرآة الأصول» (١: ٣٣٨) حيث قال: المُطلقُ هو الشائعُ في جِنْسه. وكلاهما ناظرٌ إلى تعريف ابن الحاجب في «المختصر»: (٢٣٥) بشرح العَضُدَ الإيجي، وسيُصرِّح المصنِّفُ بذلك بعد قليل.

العمومَ والمرادُ به العامُّ؛ لأنَّ العامَّ إنما يتناولُ أفرادَ الموضوعِ دفعةً واحدةً على سبيلِ الجمعِ والاستغراقِ لها.

وأمّا المُقَيَّدُ: فهو ما خرَج عن ذلك الشُّيوع(١)، إما لقيدٍ، كجاءَ شيخٌ أمجَدُ، فإنَّ لفظَ «شيخ» مُطْلَقٌ لشيوعِه في ذلك الجنسِ، ولِصدْقِه على كلِّ فردٍ من أفرادِه، لكنَّ قولَه: «أمجدُ» قَيْدٌ مُخْرِجٌ للفظِ الشيخِ عن ذلك الشُّيوع.

وأمَّا بحَسب وَضْعِه الأصليِّ كالعَلَم، فإنّه لا يُسَمَّى مُطلقاً، وإنَّما هو مُقَيَّدٌ بحسبِ الوضعِ الذي وُضِعَ له، لأنه وُضِعَ لمُعيَّنٍ ولو كان عَلَمَ جنسٍ مثلاً، فإنه لا يكون عَلَماً إلا باعتبارِ ذلك التعيينِ المذكور، ويُكْتفى في العَلَم الجنسيِّ بالتعيين الذهنيِّ، ومِثْلُ العَلَم سائرُ المعارف؛ إذ ليس من المعارف ما هو مُطلقٌ أصلاً، اللهمَّ إلا أن يُقال:إنَّ المُعرَّفَ بـ«أل» المشارَ بها إلى الحقيقةِ باعتبارِ وجودِها في بعضِ الأفرادِ، غيرُ مُعيَّنٍ، كقولك: ادخُل السوقَ حيثُ لا عَهْدَ في الخارج، ومنه قولُه تعالى: ﴿أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ (يوسف: ١٣) من قَبيل المطلقِ، فإنَّ المُعرَّفَ بـ «أل» كالنكرةِ في المعنى، ولذا أُعْطِيَ بعضَ أحكامِ النكرةِ كالنعتِ بالجُملةِ في نحو: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾ (يس: ٣٧) ونحو:

ولقد أمرُّ على اللئيمِ يسبُّني(٢)

وإنْ فُرِّقَ بين النكرةِ وَبين المُعرَّفِ المذكورِ بما حاصلُه: أنَّ النكرةَ معناه بعضٌ غيرُ مُعيَّنٍ من جملةِ الحقيقة، وهذا معناهُ نفسُ الحقيقةِ، وإنما تُستفادُ

---

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٣٥) بشرح الإيجي.

(٢) تمامُ البيت:

فمَضيتُ ثُمَّتَ قُلْتُ لا يعنيني

وقد اختُلِفَ في نِسبته، وهو في «الكتاب» (٣: ٢٤) لسيبوَيْه، وجعله لرجلٍ من بني سلول، ونُسب إلى شمر بن عمرو الحنفي في «الأصمعيات» (١٢٦). وانظر تمامَ الفائدة في «خزانة الأدب» (١: ٣٥٧) لعبدالقادر البغدادي.

البَعْضيةُ من القَرينة، كالدخول في نحوِ: ادخُل السوقَ، والأكلِ في نحوِ ﴿أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ (يوسف: ١٣) فالمجرَّدُ وذو اللام بالنظرِ إلى القرينةِ سواءٌ، وبالنظرِ إلى أنفُسِهما مختلفان.

واعلم أنَّ ما ذكَره المصنِّفُ من تعريفِ المُطلقِ هو ما مشى عليه ابن الحاجِب، وتَبِعَه البدرُ الشمَّاخي - رحمه الله تعالى - حيث عَرَّفا المُطْلَقَ: بأنه ما دلَّ على شائعٍ في جنسه[1]، وعلى ذلك مشى صاحب «المنهاج»[2] وهو معنى ما ذهبَ إليه الآمديُّ أيضاً حيث عرَّف المُطلَقَ بأنَّه النكِرةُ في سياقِ الإثبات[3]، وهذه التعاريفُ كما نرى قاضِيةٌ بأنَّ النكرةَ والمطلقَ شيءٌ واحدٌ، وفرَّقَ بينهما ابنُ السُّبكي، فعرَّفَ المُطلقَ بأنه الدالُّ على الماهيةِ بلا قَيْدٍ[4]، ثم قال[5]: وعلى الفرقِ بين المُطْلقِ والنكرةِ أسلوبُ المَنْطقيين والأصوليين، وكذا الفقهاءُ حيث اختلفوا فيمن قال لامرأتِه: إن كان حَمْلُك ذكراً فأنتِ طالقٌ، فكان ذكَرين، قيل: لا تطلُقُ نظراً للتنكيرِ المُشْعِرِ بالتوحيدِ، وقيل: تطلُقُ حملاً على الجنس. انتهى.

قال المَحَلِّي: ومن هنا يُعلمُ أنَّ اللفظَ في المُطلقِ والنكِرةِ واحدٌ، وأنَّ الفرقَ بينهما بالاعتبارِ؛ إن اعتُبِرَ في اللفظ دلالتُه على الماهيةِ سُمِّي مُطلقاً واسمَ جنسٍ أيضاً، أو مع قَيْدِ الوحدةِ الشائعةِ سُمِّيَ نكرة[6]. وتَعقَّبَ هذا التفريقَ

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٣٥) بشرح الإيجي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٤١٤) للبدر الشمَّاخي.

(٢) انظر «المنهاج»: (٩٦) للمرتضى الزيدي.

(٣) «الإحكام» (٣: ٥) للسيف الآمدي، وعرَّفَه أيضاً بقوله: هو اللفظُ الدالُّ على مدلولٍ شائع في جِنْسِه.

(٤) انظر «جمع الجوامع» (٢: ٤٤) بشرح الجلال المحلِّي، و«تشنيف المسامع بجمع الجوامع» (١: ٤٠٢) للبدرِ الزركشي.

(٥) انظر كلام التاج السبكي في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٦٦-٣٦٧)، ونقله المحلِّي في «شرح جمع الجوامع» (٢: ٤٧).

(٦) انظر كلامَ المحلِّي في «الآيات البيِّنات» (٣: ١١٣) لابن قاسم العبَّادي.

الكمالُ[١]، فقال: وما جرى عليه ابن الحاجب كالآمديّ في تعريفِ المُطْلَق هو المُوافقُ لأسلوبِ الأصوليين، لأنَّ كلامَهم في قواعدِ أحكامِ أفعالِ المُكلَّفين، والتكليفُ مُتعلّقٌ بالأفرادِ دُون المفهوماتِ الكُلِّية التي هي أمورٌ عقليةٌ، بل ويوافقُ أُسلوبَ المناطقة أيضاً، فإنَّ المُطْلقَ عندَهم موضوعُ القضيةِ المُهْمَلة؛ لأنه مُطلق عن التقييد بالكُلِّية والجُزئية، والنكرةُ قد تكونُ موضوعَ الجُزئيةِ، وقد تكونُ موضوعَ الكُلِّية، والحكمُ في الجميعِ مُتعلّقٌ بالأفراد، وأما القضايا الطبيعيةُ التي الحكمُ فيها على الماهيةِ من حيث هي، فقد صَرَّحَ المناطقةُ بأنها لا اعتبارَ لها في العلوم[٢] انتهى. وبهذا التحقيقِ الذي ذَكَره الكمالُ هاهُنا، تعرِفُ صحَّة ما مشى عليه المصنِّف في النظم تَبعاً لمن ذكَر من المحقِّقين، ولا عِبْرَةَ بما تعقَّبَ به ابنُ القاسِم[٣] كلامَ شيخه الكمال[٤]، فقد قال البُنانيُ في آخرِ كلامٍ تعقَّبَ به كلامَ ابن قاسم ما نصُّه: ولا تغترَّ بما للعلاّمة سم[٥] ممّا أبداهُ هُنا من التمويهات، وأطالَ به ممّا لا طائلَ تحتَه من التأويلات[٦]. وإنما قال البُنانيُ ذلك بعد أن كشفَ الغِطاءَ عمّا احتوى عليه كلامُ ابن قاسمٍ من التمويهات. والله سُبحانه وتعالى أعلَم.

---

(١) هو الإمامُ العلاّمة كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر المقدسي المصري الشافعيّ الشهير بابن أبي شريف (٨٢٢-٩٠٥هـ) تفقه بأعلام عصره، وعرَض بعض محفوظاته على الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، وحضر عند الشهاب ابن رسلان. وصنَّف التصانيف منها «الدرر اللوامع بتحرير شرح جمع الجوامع» وقطعة على «تفسير البيضاوي»، وغير ذلك. له ترجمة في «الكواكب السائرة» (١: ١١)، و«شذرات الذهب» (٨: ٢٩).

(٢) انظر كلامَ الكمال في «حاشية البُناني على المحلّي» (٢: ٤٥).

(٣) كذا في الأصل: ابن القاسم. والمشهور ابن قاسم.

(٤) انظر «الآيات البيِّنات» (٣: ١٠٦) لابن قاسم العبادي.

(٥) يعني ابن قاسم العبادي.

(٦) انظر «حاشية البُناني على المحلِّي» (٢: ٤٦).

ولمّا فرغَ من بيان حقيقةِ المُطْلقِ والمُقَيَّد، شرعَ في بيانِ حُكْمِ كلِّ واحدٍ منهما، فقال[١]:

حكْمُهما أن يَجريَ كلُّ واحدِ مَـجْراهُ في مـواضعِ التباعُدِ
وحَيثُما يتَّحـدان في السَّبَـبْ والحكم، فالحَمْلُ هُناكَ قد وجَبْ
فيُحْمَـلُ المُطلَـقُ مِنهمـا على ذي القَيْدِ من غيرِ خلافٍ حَصَلا
وإن يكُـنْ حُكْمُهمـا مُتَّحِـدا واختلفَ الموجِبُ، فالخُلْفُ بَـدا
فبعضُنـا والشافعـيُّ حَمَـلا وبعضُنـا، والحنفيُّ قـال: لا
وقيل: إن كـانَ هُنالـك جامـعُ يُحْمَل، أوْ لا فالصـوابُ المانِعُ

حُكْمُ المُطْلقِ والمُقيَّدِ: أن يَجْرِيَ كلُّ واحدٍ منهما في موضِعه إذا اختلفا سَبَباً وحُكْماً، فالمُطلقُ يُجْرى في إطلاقِه، والمُقيَّد في موضع تَقْييدِه، ولا يصحُّ أن يُحْمَلَ أحدُهما على الآخَرِ هاهنا بلا خلافٍ بين الأصوليين[٢]، لِما بين المُطلقِ والمقيَّدِ من التَّنافي، وذلك نحوُ قوله تعالى في كَفَّارة الظِّهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ (المجادلة: ٤) وقولِه تعالى في صيامِ كفَّارة اليمين: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ (المائدة: ٨٩)، فإنَّ السببَ الموجِبَ للصيام في آيةِ اليمين هو الحِنْثُ، والسببُ الموجِبُ للصيامِ في آيةِ الظِّهار وهو الظِّهار، والحُكمُ فيهما مختلفٌ أيضاً كما ترى، فلا يصحُّ حَمْلُ مُطْلق الصِّيام في آيةِ اليمينِ على مُقَيَّدِه بالتتابُع في آيةِ الظِّهار، وإنما قال أصحابنا بتتابُع الصِّيام في آيةِ اليمين؛ لقراءةِ ابن مسعودٍ، فإنه قرأ ﴿ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ (المائدة: ٨٩)

(١) للاطلاع على مآخذ الخلافِ في هذه المسألة، انظر «إحكام الفصول»: (٢٧٩) للباجي، و«كشف الأسرار» (٢: ٢٨٧) للعلاء البخاري، و«شرح اللمع» (١: ٤١٦) لأبي إسحاق الشيرازي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٦٤٤) للنجم الطوفي. و«المعتمد» (١: ٢٨٨) لأبي الحسين البصري، و«مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٦٨) بشرح التاج السُّبكي. و«البحر المحيط» (٣: ٥) للبدرِ الزركشي.

(٢) انظر «شرح التلويح على التوضيح» (١: ٦٤) للتفتازاني.

«مُتَتابِعاتٍ»[١] لا لـنفسِ الحَمْلِ على ما في الظهار[٢]. وقد جعل البَدر - رحمه الله تعالى - الآيتين مِثالاً لِما إذا اختلفَ مُوجِبُ المُطْلقِ والمُقَيَّدِ، واتَّفق حُكْمُهما نظراً إلى أنَّ الحُكْم في الموضِعَيْن الصيامُ، فأجرى فيه الخلافَ الآتي فيما إذا اتَّفق حُكْمُ المُطْلقِ والمُقَيَّدِ، واختلف سَبَبُهما.

ونحن إنّما قُلْنا باختلافِ حُكْمِهما، لاختلافِ نَوعَي الصيام، فالصيامُ في آيةِ اليمينِ محدودٌ بالثلاثةِ الأيام، وفي آيةِ الظِّهارِ محدودٌ بالشهرَيْن، وباختلافِ نوعَيْه اختلفَ حُكْمُه تشديداً وتخفيفاً، فلا يصحُّ حَمْلُ مُطْلَقِه في التخفيف على مُقَيَّدِهِ في التشديدِ لِما يترتَّبُ على التشديدِ من التكاليفِ الغيرِ المطلوبةِ في التخفيف.

وإن اتَّحدَ حُكمُ المُطلقِ والمقيَّدِ، واتَّفق سَبَبُهما، وجبَ حَمْلُ المُطْلَقِ على المُقيّد بياناً، سواءٌ تقدَّمَ أحدُهما على الآخَر أو تقارنا في الوجود ما لم يتأخَّر المُقَيَّدُ حتى يُعْمَلَ بالمُطْلق، فإنه يكونُ حينئذٍ المُقَيَّدُ ناسِخاً لبعضِ أحكامِ المُطْلَق[٣].

وقيل: إنَّ المُقيَّدَ إذا تأخَّر عن المُطلقِ، فهو ناسخٌ له بحَسبِ ما يتناولُه، وإن لم يقَع العملُ بالمُطلق، قال البَدْرُ: وهذا ليسَ بشيءٍ، لأنَّ التقييدَ بيانٌ، وأيضاً، لو كان نَسْخاً لكان التخصيصُ نَسْخاً، لأنه نوعٌ من المجازِ مِثْلُه. ويلزَمُهم أن يكونَ تأخيرُ المُطلقِ نَسخاً، لأنَّ التنافيَ إنَّما يُتَصَوَّرُ على الطرفين[٤]. انتهى.

وللخصم أن يقول: إنَّ كونَ المُقيَّدِ بياناً لا يُنافي كونه ناسِخاً، لأنَّ النسخَ بيانُ تغييرٍ، وأما إلزامُ أن يكونَ التخصيصُ ناسِخاً والمُطلقُ إنْ تأخَّر ناسِخاً،

(١) قد سبق تخريج هذه القراءة الشاذة.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٤: ٣٧٠) للعلّامةِ القُطب.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٦٨) للتاج السُّبكي.

(٤) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٤١٥.

فمُسَلَّمٌ ونحن نلتزمُ ذلك إذا انفصلَ التخصيصُ عن المُخصِّص، والمطلقُ عن المُقيَّد، فأي مَحذورٍ في ذلك؟

وأنتَ إذا تحقَّقْتَ المقامَ رأيتَ أنَّ الخلافَ فيه لفظيٌّ لا معنويّ، فالخصمُ يُسمِّي تقييدَ المُطْلقِ بالمُقَيَّدِ إن تأخَّر عنه نَسْخاً، ونحنُ نُسمِّيه بَياناً.

ومِثالُهما إذا اتّحدا حُكماً وسَبَباً نحوُ قولِك: أعتِقْ رقبةً عن قَتْلِ الخطأ، أعتِقْ رقبةً مؤمنةً عن قَتْلِ الخَطأ، فالسببُ في الصورتَيْن هو قَتْلُ الخَطأ، والحكمُ فيهما عِتْقُ الرقبة، فيجبُ أن يُحملَ مُطلقُ الرقبةِ في الصورةِ الأُولى على مُقَيَّدِها بالإيمانِ في الصورةِ الثانية، وسواءٌ ذلك الحكمُ اتَّصلَ المُقيَّد فيه بالمطلق، أو انفصل، فمثالُ ما انفصَل: قولُه ﷺ: «في خَمْسٍ من الإبل شاة»[1] وفي حديثٍ آخَر: «في خَمسٍ من الإبلِ السائمةِ شاة»[2].

قال المصنِّفُ: إنَّ الحملَ ههُنا بلا خلافٍ حصلَ بين الأصوليين تَبعاً لما صرَّحَ به بعضُهم من حكايةِ الاتفاقِ على ذلك، ثم رأيتُ ابنَ السُّبكيَّ نقلَ الخلافَ فيه، وأقرَّه عليه شارحُه المَحلِّي ومُحشِّيه البُنَّاني[3] ، وصورةُ الخلاف الذي ذكَره ابن السبكي وهو أنَّه قيل: إنَّ المُقيَّدَ يُحْمَلُ على المطلقِ فيما إذا اتّفقا حُكماً وسَبباً إلغاءً للقيد، لأنَّ ذِكْرَ المُقَيَّدِ ذِكْرٌ لجزئيٍّ من المُطلق، فلا يُقَيِّدُه كما أنَّ ذِكْرَ فردٍ من العامِّ لا يُخَصِّصُه. وأجاب المحلِّي بالفرقِ بينهما قائِلاً: إنَّ مفهومَ القيدِ حُجَّةٌ بخلافِ مفهومِ اللقب الذي ذُكِرَ فردٌ من العامِّ

---

(١) هو جزءٌ من حديث طويل أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٧٢)، وأبو داود (١٥٦٧)، وابن حبَّان (٣٢٦٦) من حديث أبي بكرٍ الصديق رضوان الله عليه.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه ابن حبّان (٦٥٥٩) من حديث أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جَدِّه، وإسناده صحيح، ولتمام الفائدة، انظر «نصب الراية» (٢: ٣٣٩-٣٤٣) للحافظ الزيلعي.

(٣) انظر «حاشية البُناني على المحلّي» (٢: ٥٠)، ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٦٨) لابن السُّبكي.

منه، وعَكَّر عليه البُناني وعزا ذلك إلى ابن قاسمٍ بما نصُه: إنَّ فردَ العامِّ قد لا يكونُ لقباً، بل صِفة فيُعْتَدُّ بمفهومِه ويُخَصِّصُ العامَّ، كما أنَّ فردَ المُطلقِ قد يكونُ لقَباً نحوُ: أعتِقْ رقبةً أعتِقْ زيداً، فلا يُقَيِّدُ المطلقَ كما ذكرهُ الشارحُ أوّلَ المسألة، فحينئذٍ يُشْكِلُ الفرقُ المذكورُ إلاّ أن يكونَ بحَسبِ الأغْلب. انتهى[1].

وأقول: إنّه لا يَخفى أنَّ الشارعَ لا يذكُرُ شيئاً عبثاً، وإنَّ تقييدَه للمُطلقِ إنَّما ذُكِرَ لإرادةِ ذلك التَّقييد، فلا يصحُّ إلغاءُ القَيد، ولو أُلْغِيَ لما كان في ذِكْرِه فائدةٌ أصْلاً، وحَمْلُ المُطْلَقِ على المُقيدِ في موضِع الاتّحادِ ليس تَقْييداً بمفهومِ الصفةِ حتى يتطرَّقَ عليه ما ذكروه، وإنَّما هو إجراءُ المُطْلقِ في تقييدِه مَجْرى العُموم في تخصيصه، فالمُقَيَّدُ بمنزلةِ المُخَصَّص، والمُطْلَقُ بمنزلةِ العامِّ، فلا إشكالَ حينئذٍ، والله أعلم.

وإن اختلفَ سَببُ المُطلقِ والمُقيَّدِ واتَّفق حُكْمُهما، فذهبَ الشافعيُّ وبعضُ أصحابنا كابنِ بَرَكة إلى حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّد، وإن اختلفَ السببُ إذا اتَّحد الحُكْمُ[2]. وقال أَبو حنيفةَ وبعضُ أصحابنا، كالإمام ابنِ مَحْبوبٍ[3]: إنه لا يُحْمَلُ المُطلقُ على المُقيَّدِ في مِثْلِ هذه الصورة [4].

ثم اختلفَ القائلون بالحملِ ههنا، فقال بعضُهم: يُحْمَلُ المُطلقُ على المقيَّد نصّاً، أي: من قَبيلِ اللفظِ، سواءٌ وُجِد جامعٌ بين قَضِيَّتي الإطلاقِ والتقييدِ أوْ لم

(١) «حاشية البناني» (٢: ٥٠) وانظر كلامَ ابن قاسم في «الآيات البيِّنات» (٣: ١٢٣).

(٢) انظر «قواطع الأدلة» (١: ٢٢٨) لأبي المُظَفَّر السمعاني.

(٣) هو الإمام محمد بن محبوب بن الرحيل القُرَشي. (ت ٢٦٠هـ) من أعيان القرن الثالث الهجري. تولى رئاسة العلم في عهد الصلت بن مالك الخروصي. له مصنَّفٌ كبير ولابن بركة عناية بكلامه في «الجامع». أثنى عليه الإمام السالمي في «تحفة الأعيان» (١: ١٦٤). انظر «دليل أعلام عُمان» (١٥٠).

(٤) انظر «فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثُّبوت» (١: ٣٦١) لابن عبدالشكور الحنفي.

يُـوْجَدْ(١). وقال بعضُهم: إنه يُحْمَلُ قِياساً؛ أي: إذا وُجِدَ جامعٌ بين القَضِيتين، حُمِلَ المطلقُ على المُقيَّد، وإن لم يوجَدْ جامعٌ فلا يُحْمَل(٢).

وإن اختلفَ حُكْمُهما، واتَّفق مُوجَبُهما، فعلى هذا الخِلافِ المذكورِ ههُنا. فمثالُهما إذا اتَّفق حُكْمُهما واختلفَ مُوجَبُهما، آيتا الظِّهار والقتلِ(٣)، فإنَّ الرقبةَ في كفَّارةِ الظهار مُطْلقةٌ وفي كفّارةِ القتلِ مُقَيَّدَةٌ بالإيمانِ، فخرجَ في صفة الرقبةِ في كفَّارةِ الظِّهارِ الخلافُ المذكورُ آنفاً، فبعضُهم كابن بركةَ اشترط أن تكونَ الرقبةُ مؤمنةً حَمْلاً على ما في الرقبةِ في كفارةِ القتلِ(٤)، وذهبَ ابنُ مَحبوب إلى عدمِ اشتراطِ ذلك إهمالاً للحَمْلِ المذكورِ(٥)، وحملَ الشافعيةُ عليهِ قياساً لحصولِ الجامعِ بينهما، والجامعُ عندَهم حرمةُ سببِيهما، وهو الظِّهارُ والقَتْل(٦).

(١) وهو قولُ جمهور الشافعية كما في «البحر المحيط» (٣: ٩) للزركشي، وجعله الروياني ظاهر مذهب الشافعي.

(٢) وهو الذي مشى عليه الفخر الرازي في «المحصول» (٣: ١٤٥)، وتابعه الآمديُّ وغيره.

(٣) آية الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ (المجادلة: ٣). وأما آية القتل، فهي قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢).

(٤) قال ابن كثير في «التفسير» (٨ :٤٠): فهاهُنا الرَّقَبةُ مُطلقةٌ غير مُقَيَّدةٍ بالإيمان، وفي كفَّارة القتل مُقيدة بالإيمان، فحمل الشافعيُّ -رحمه الله- ما أطلق هاهُنا على ما قُيِّد هناك لاتحادِ الموجب، وهو عتقُ الرقبة، واعتَضد في ذلك بما رواه عن مالك بسنده، عن معاوية بن الحكم السُّلميِّ في قصة الجارية السوداء، وأنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «أعتِقْها فإنها مؤمنة» وقد رواه أحمد في «مسنده» (٢٣٧٦٢)، ومسلمُ في «صحيحه» (٥٣٧). انتهى.

قلتُ: هو في «الموطأ» (٢: ٥٩٥)، ومن طريقِ مالكٍ أخرجه الشافعيُّ في «الرسالة» (٢٤٢) والنسائي في «السنن الكبرى» (٧٧٥٦)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٤٩٩٢) وانظر تمامَ تخريجه في التعليق على «مسند أحمد».

قال الإمام البغوي في «شرح السنة» (٩: ٢٤٧): فيه دليلٌ على أنَّ شرطَ الرقبةِ في جميع الكفَّارات أن تكونَ مؤمنة، لأنَّ الرجلَ لمَّا قال: عليَّ رقبةٌ أفأعتِقُها؟ لم يُطلق له النبيُّ ﷺ الجواب بإعتاقها حتى امتحنها بالإيمان، ولم يسأل عن جهة وجوبِها، فثبت أنَّ جميعَ الكفَّارات فيها سواء، وهو مذهبُ أكثرِ أهل العلم، وإليه ذهبَ مالكٌ والأوزاعي والشافعي وأبو عُبَيْد.

(٥) انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ١٢٦-١٢٧) للعلَّامة القُطب.

(٦) انظر «حاشية البناني على المحلِّي» (٢: ٥١).

ومِثالُ ما اختلفَ حُكمُهما، واتَّفق مُوجبُهما: إطلاقُ الأَيدي في قولهِ تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ﴾ (النساء:٤٣) وتَقْييدُها بالمرافقِ في قولهِ تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) فإنَّ موجِبَ التيمُّم والوضوءِ شيءٌ واحدٌ وهو الحَدَثُ المعروفُ، لكنَّ حُكْمَهما مختلفٌ، فالتيمُّمُ حكمٌ غيرُ الوضوءِ، فلا يُحملُ مُطلقُ الأيدي في التيمُّم على مُقَيَّدِه في الوضوء. وحملَتْهُ الشافعيةُ بجامع اشتراكِهما في السببِ[1]. وفي التعبيرِ بالحكم عن التيمُّم والوضوءِ تسامحٌ لا يخفى، فإنَّ كُلَّ واحدٍ من التيمُّم والوضوءِ محكومٌ به لا حُكم، لكنْ وقعَ هذا التسامحُ في عبارةِ بعضِ الأُصوليين، وعبَّر صاحبُ «المنهاج» عن مِثْلِ ذلك باختلافِ جِنْسَيْهما فخرجَ من التسامُحِ المذكور.

وحاصلُ ما في المسألةِ: أنه إذا اختلفَ المُطلقُ والمُقيَّدُ سبباً وحُكْماً، فلا يُحملُ أحدُهما على الآخر اتّفاقاً، وإن اتّفقا سَبباً وحُكماً، حُمِلَ المُطْلَقُ على المُقيَّدِ. قيل: اتّفاقاً، وحكى بعضُهم قولاً بأنَّ المُقيَّد يُحْمَل على المُطلقِ، فألْغى القَيْدَ.

وإن اختلفا سَبَباً واتَّحدا حُكْماً، أو اختلَفا حُكْماً واتَّحدا سَبَباً، ففيهما ثلاثةُ مذاهبَ:

أحدُها: أنَّ المُطلَقَ يُحْمَلُ على المقيَّدِ مُطْلقاً.

وثانيها: أنَّه لا يُحْمَلُ مُطْلقاً.

وثالثُها: أنَّه إنْ كان بينهما جامعٌ حُمِلَ المُطْلَقُ على المُقيَّدِ قِياساً، وإلا فلا يُحْمَل[2]، والله أعلم.

---

(١) انظر «حاشية البناني على المحلِّي» (٢: ٥١).

(٢) انظر «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٤٠٩) للإمام أبي زرعة العراقي.

ولمّا فرغَ من بيانِ أقسامِ الخاصّ وأحكامِه، شرعَ في بيانِ العامّ وأحكامِه لِما بينهما من التضادّ والمقابلةِ، فقال[١]:

مبْحَثُ العامِّ

العـامُ لفــظٌ دلَّ دَفْعَــةً[٢]على ما لم يكنْ مُنْحَصِراً فكَمُلا

خَفَّفَ العامَّ لضرورةِ الوزنِ، وعَرَّفَه: بأنَّه لَفْظٌ دلَّ دَفْعَةً على ما لم يكُنْ مُنْحَصِراً[٣]، «فاللفظ»: جنسٌ شاملٌ للعامِّ وغيرِه من الألفاظ. وقولُه: «دلَّ دَفْعةً»: فصلٌ أخرجَ به النكرةَ في سياق الإثبات، كاضرِبْ رَجُلاً، فإنَّ «رَجُلاً» دالٌّ على ما يصلحُ له بطريقِ البَدَليةِ المتقدِّم بيانُها في المُطلقِ[٤]، وخرجَ به أيضاً المُشتركُ، فإنه لا يدلُّ دَفعةً على ما وُضِعَ له، وإنما يدلُّ عليه بطريقِ اعتبار تعدُّدِ الوضع كالعَيْنِ مَثَلاً، فإنَّه لا يدلُّ دَفعةً واحدةً على الباصرةِ والشمس والذهب إلى آخرِها، وإنَّما يدلُّ على كلّ واحدٍ من هذه المعاني باعتبارِ أنَّه وُضِعَ له وَضْعاً مُستقلاً، فمُطلقُ العينِ ليس شاملاً لهذه الأشياءِ دَفعةً واحدةً، وهذا هو المرادُ من نفي العُموم عن المُشْتَرك[٥]، وليس المرادُ منه أنَّ لفظَ المُشتَركِ لا يكونُ عامّاً أصْلاً فإنَّه يكونُ عامّاً باعتبارِ دلالتهِ على أفرادِ بعضِ ما وُضِعَ له، كهذه عُيونٌ، فإنَّه دالٌّ دَفْعَةً واحدةً على غيرِ محصورٍ من أفرادِ العَيْنِ التي هي الباصرةُ مثلاً، فصدَقَ عليه أنَّه عامٌّ.

---

(١) للموازنة وتمام الفائدة، انظر «شرح اللمع» (١: ٣٠٢) للشيرازي، و«التقريب والإرشاد» (٢: ٥) للباقلاني، و«فتح الغفَّار»: (١٠١) لابن نُجَيْم الحنفي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٤٨) للطوفي، و«المعتمد» (١: ١٨٩) لأبي الحسين البصري، و«البحر المحيط» (٢: ١٧٩) للزركشي، و«حاشية البُناني على المحلّي» (١: ٣٩٨)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٤٧)، و«مختصر العدل والإنصاف»: (٢٨) للبدرِ الشمَّاخي.

(٢) هو بفتح الدال، اسمٌ للمرة، وأما الدُّفعةُ بالضمِّ فهو الشيءُ المدفوع. انظر «حاشية البناني على المحلّي» (١: ٣٩٩).

(٣) انظر «جمع الجوامع» (١: ٢٨٧) بشرح الحافظ العراقي.

(٤) يعني أنه يصلُح لكل واحدٍ من رجال الدنيا ولا يستغرقهم. انظر «المحصول» (٢: ٣٠٩) للفخر الرازي.

(٥) انظر «فتح الغفّار بشرح المنار»: (١٣٤) لابن نُجيم الحنفيّ، و«شرح الروضة» (٢: ٤٥٨) للطوفي.

وقوله: «على ما ليسَ مَحْصوراً»: فصلٌ آخَرُ أخرَجَ به صيغةَ المُثنّى وأسماءَ العددِ والجمعَ المعرَّفَ بلام العهد، وما قامتِ القرينةُ على أنَّ أفرادَه مُنْحصرةٌ، فإنَّ صيغةَ المُثنّى، وإنْ دَلَّت على الاثنين دَفْعةً واحدةً، فالاثنانِ شيءٌ محصورٌ، وأسماءُ العَددِ، وإنْ دَلَّتْ على كثيرٍ كمئةٍ وألفٍ، فذلك الكثيرُ منحصرٌ أيضاً، والمُعَرَّفُ بلام العهدِ، وإن كان لفظُه عامّاً كالسماواتِ والأَرَضين، فاللامُ العهديةُ دالةٌ على أنَّ مدلوله منحصرٌ. وما قامَت القرينةُ على أنَّ أفرادَهُ مُنحصرةٌ، كرأيتُ رجالاً، وخلقَ الله سماواتٍ وأرَضين، فإنَّ العقلَ قاضٍ بأنَّ المَرْئيَّ من الرجالِ عددٌ محصورٌ وإنْ فاتَ الرائيَ ضَبْطُه، وأنَّ المخلوقَ من السماوات والأَرَضين عددٌ محصورٌ، وهو سَبعُ سَماواتٍ وسَبعُ أَرَضين، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ حقيقةِ العامِّ، أخذَ في بيانِ ما تتناولُه هذه الحقيقةُ من الألفاظِ، وهي الألفاظُ المعروفةُ عندَهم بِصيغِ العام، فقال[1]:

وعَمَّ ما عُرِّفَ مِنْ جَمْعٍ ومِنْ ... جِنْسٍ إذا لم يَكُ عَهدٌ قد زُكِنْ[2]

أيْ: عَمَّ تعريفُ العامِّ الجمْعَ المُعرَّفَ، واسمَ الجنس المُعرَّفَ، سواءٌ كان تعريفُهما بـ «أل» كما في قوله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ (المؤمنون:١) ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) فإنَّ حُكمَ الوصفِ في العموم حُكمُ الجنس، أو عُرِّفا بالإضافة كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ (النساء: ١١)، ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ (النور: ٦٣) هذا كلُّه إذا لم يكُنْ تعريفُهما إشارةً إلى عهدٍ، فإنْ كان إشارةً إلى عَهْدٍ، كرأيتُ رجالاً فأكرمتُ الرِّجالَ، و﴿أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ۞ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾

(١) انظر «التقريب والإرشاد» (٣: ١٦) للباقلاني، و«شرح اللمع» (١: ٣٠٢) للشيرازي، و«رفع الحاجب» (٣: ٨٦) للتاج السبكي، و«فتح الغفّار» (١١٤) لابن نُجَيْم، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٦٥) للنجم الطوفي.

(٢) من الزَّكْنِ، وهو الظنُّ بمنزلةِ اليقين. انظر «القاموس المحيط»: (زكن) (١٥٥٣) للفيروزآبادي.

(المزَّمِّل: ١٥-١٦)، فلا عُمومَ فيهما، لأنَّ العهدَ قرينةُ الخُصوص، وكذا كلُّ قرينةٍ دلَّت على إخراجِ صِيغةِ العامِّ عن العُموم، واستعمالِها في الخُصوص، كرأيتُ الرجالَ ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٢٣)، فإنَّ العقلَ قاضٍ بامتناعِ رُؤيةِ كلِّ الرجال، وباستحالةِ إتيانِها مِنْ كلِّ شيءٍ كما هو معلومٌ بالضرورة.

والحُجَّةُ على أنّ الجَمْعَ المُعرَّفَ مِن صِيَغ العُموم: أنَّ العُلماءَ لم تزلْ تستدلُّ بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ (النساء: ١١) ونحوِها على العُموم[١].

واستدلَّ عُمر - رضي الله تعالى عنه - على أبي بكرٍ في مَنْع قتال أَهل الرِّدة بعُمومِ قولِه ﷺ: «أُمِرْتُ أنْ أقاتلَ الناسَ حتى يُقولوا لا إله إلاّ الله»[٢].

واستدلَّ أبو بكر - رضي الله عنه - بعُموم قوله ﷺ: «الأئِمَّةُ من قُريش»[٣] حين قال الأنصارُ: مِنّا أميرٌ ومِنْكُم أمير، وكان ذلك بمَحْضَرٍ من الصحابةِ[٤]، فلم يُنْكِر عُمومَه أحدٌ.

واستدلَّ أبو بكر - رضي الله عنه - أيضاً بقولِه ﷺ: «نحنُ معاشِرَ الأنبياءِ

---

(١) انظر «أحكام القرآن»: (١: ٣٣٩) لإلكِيا الهرّاسي.

(٢) أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وصحّحه ابنُ حبَّان (١٧٥) وفيه تمامُ تخريجه. ولتمام الفائدة، انظر «جامع العلوم والحكم» (١: ٢٣٢) للحافظ ابن رجب الحنبلي، و«المحصول» (٣: ٣٥٨) للفخر الرازي، و«مختصر ابن الحاجب»: (١٨٣) بشرح العَضُد الإيجي.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (١٢٣٠٧) من حديث أنس بن مالك، وهو في «السنن الكبرى» (٥٩٠٩) للنسائي، وهو حديثٌ صحيح بُطرقِه وشواهده.
وأخرجه الإمام أحمد (١٩٧٧٧) من حديث أبي برزةَ، وهو في «مسند الطيالسي» (٩٢٦) و«مسند البزّار» (٣٨٥٧) و«مسند أبي يعلى» (٣٦٤٥).

(٤) انظر خبر بيعةِ الصِّدِّيقِ رضوان الله عليه في «الطبقات الكبرى» (٣: ١٨٢) لابن سعد، و«مسند الإمام أحمد» (١٨).

لا نُـوْرَث»[١] ولم يُنكِر الاستدلالَ به أحدٌ من الصحابةِ، فكان إجماعاً على أنَّ الجمْعَ المُعرَّفَ عامٌّ بحَسب ما يصلُحُ له لَفْظُه.

وأيضاً، فإنَّ الجَمْعَ المعرّفَ يصحُّ الاستثناءُ منه، فنقولُ: جاءَ المُسلمون إلا زيداً، وصحَّةُ الاستثناءِ من الشيءِ دليلُ عُمومِه.

وَرُدَّ بأنَّ المُستثنى مِنه قد يكونُ اسمَ عددٍ نَحْـوُ: عندي عَشَرةٌ إلاّ واحداً، واسمَ عَلَم نَحْـوُ: كَسْوت زَيداً إلاّ رأْسَه، أو مُشاراً إليه نحوُ: صُمْتُ هذا الشهرَ إلاّ يَوْمَ كذا، وأكرمْتُ هؤلاءِ الرجالَ إلا زَيداً، فلا يكونُ الاستثناءُ دليلَ العموم.

وأُجيبَ أوّلاً[٢]: بأنَّ المُستشنى مِنه في مِثْلِ هذهِ الصُوَرِ، وإن لم يكُنْ عامّاً، لكنَّه تضمَّنَ صيغةَ عُمومٍ باعتبارها يصحُّ الاستثناءُ، وهو جميعٌ مُضافٌ إلى المعرفةِ؛ أي: جميعُ أجزاءِ العَشَرةِ، وأعضاءِ زيدٍ وأيامِ هذا الشهرِ، وآحادِ هذا الجمع.

وثانياً: بأنَّ المرادَ بالاستثناءِ الذي هو دليلُ العُموم، استثناءُ ما هو من أفرادِ مدلولِ اللفظِ نَفْسِه وأَصْلِه، لا ما هو من أجزائه، كما في الصُوَرِ المذكورةِ، فاندفَع ما قِيل: إنَّ المُستثنى في مِثْلِ: جاءني الرجالُ إلاّ زَيْداً، ليس من الأفرادِ، لأنَّ أفرادَ الجمعِ جُموعُ الآحاد.

والحُجَّةُ على أنَّ اسمَ الجنس للعُموم هي: أنَّ العلماءَ لم تَزل تستدلُّ بقَوْله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، على شُمولها كلَّ سارقٍ بالشرطِ المَعْروفِ من السنة[٣]، وبقولِه تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ الآية

(١) أخرجه الإمام أحمد (٩)، والبخاري (٤٠٣٣)، ومسلم (١٧٥٩) وغيرهم من حديثِ أبي بكر رضي الله عنه. وفي الباب عن غير واحدٍ من الصحابةِ رضوان الله عليهم.
(٢) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ٥٣) للسعد التفتازاني حيث استمدَّ المصنِّفُ من كلامِه.
(٣) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «المغني» (١٢: ٤١٦) لابن قدامة المقدسي، و«بداية المجتهد» (٨: ٥٩٦) لابن رشدٍ الحفيد.

(النور: ٢) على شُمولها كلَّ زانيةٍ وزانٍ إلاّ مَنْ أخرجَتُه السنَّةُ عن حُكمِ الآيةِ إلى حُكْمِ الرَّجْم[١]، ولا نكيرَ لهذا الاستدلالِ، فكان إجْماعاً على أنَّ اسمَ الجنسِ المُعرَّفَ للعُمومِ، ما لم تقُم قرينةُ الخُصوص.

وأيضاً، فإنَّ صحَّةَ الاستثناءِ من الشيءِ دليلُ عُمومِ ذلك الشيءِ كما ذكَرْناه آنفاً، وقد صَحَّ استثنـاءُ اسم المعرَّفِ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ (العصر: ٢،٣)، وما ذكرتُه من أنَّ الجمعَ واسمَ الجنسِ المُعرَّفَيْن من صِيغِ العُموم هو مذهبُ الجمهور[٢]. وذهبَ أبو هاشمٍ إلى عَدمِ عُمومِهما ما لم تقمْ قرينةٌ على العُموم، فهما عِندَه للجِنس الصادق على واحدٍ من أفرادِه، كتزوَّجْتُ النساءَ، وملكْتُ العبيدَ، وأكرمْتُ الرجل، إذا لم يكُن هُنالك عَهْدٌ، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذا الكلامِ صادقٌ على الواحدِ فما فوقه[٣].

ونحنُ نقولُ: إنَّ خُروجَ هذه الأشياءِ ونحوِها عن العُموم لقرينة، وهي استحالةُ تزوُّجِ جميعِ النساءِ، ومِلْكِ كُلِّ العبيدِ، وإكرامِ كلِّ رجلٍ، فلولا القرينةُ لكان اللفظُ عامّاً، ولذا يَحْنَثُ بتزوُّجِ واحدةٍ مَنْ حَلَفَ لا يتزوَّجُ النساء، وبما ذكرْناه ينحلُّ جميعُ ما احتجَّ به أبو هاشمٍ فلا حاجةَ إلى التطويلِ بذِكْرِه وذكر الجوابِ عنه.

واختارَ أبو الحُسَيْنِ والرازيُّ قَوْلَ أبي هاشمٍ في المُفْرَدِ المحلَّى باللام دُونَ الجمعِ المحلَّى بها، وحُجَّتُهما حُجَّته[٤].

وفصَّل إمامُ الحرمَيْن والغَزاليُّ فقالا بعُموم المُفرَدِ المحلَّى بلامِ الجنسِ إذا

(١) انظر «بداية المجتهد» (٨: ٥٤٨) لابن رُشد.
(٢) انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٤٦٥-٤٦٦) للنجم الطوفي.
(٣) انظر «المعتمد» (١: ٢٢٥) لأبي الحسين البصري، و«حاشية البُناني على المحلِّي» (١: ٤١٠-٤١١).
(٤) انظر «المعتمد» (١: ٢٢٧) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٢: ٣٦٧) للفخر الرازي.

كان في واحدِه التاءُ، كالتمرِ بخلافِ ما إذا لم يكُنْ في واحدِه التاءُ كالماءِ[١]، وزاد الغزاليُّ شَرْطاً آخرَ: وهو أنه إذا لم يكُنْ واحدُهُ متميِّزاً فهو عامٌّ كـ«الذهبُ بالذَّهَبِ والفضَّةُ بالفضَّة»[٢] الحديثُ، فإنَّ واحدَ الذهبِ والفضةِ غيرُ مُتميِّزٍ، أي: لا واحدَ له من لَفْظِه. والصوابُ عَدَمُ الاشتراطِ كما قدَّمنا لك آنفاً.

وذهب إمامُ الحرمَيْن في الجمع المُحلَّى باللامِ إلى أنَّه للعُموم ما لم يحتمِل مَعهوداً، فإن احتملَ مَعْهوداً تردَّدَ بين العمومِ والخصوصِ المعهودِ[٣]، والصوابُ عُمومُه وإن احتملَ مَعْهوداً، لأنَّ احتماله المعهودَ إنما هُو من احتمالِ العامِّ للخُصوص، فلو تردَّدْنا في عُمومِ الألفاظِ الموضوعةِ للعُموم بنَفْسِ احتمالِها الخُصوصَ لما صحَّ لنا الجَزْمُ بعامٍّ أصلاً، كيف وقد قيل: ما مِنْ عامٍّ إلا وقدْ خُصِّص إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١) والله أعلم.

ولما فرغَ من بيانِ حُكمِ الجمعِ والجِنْسِ المُعرَّفَين بلامِ الجنسِ، أخذَ في بيانِ ما لا يحتملُ منها العمومَ، فقال:

وإن أتى ذُو اللامِ وَهْوَ مُحْتَمِلْ لِلجِنْسِ والعَهْدِ، فللجِنْسِ حُمِلْ

إذا احتملَ المعرَّفُ من جَمْعٍ واسم جنس الاستغراقَ والعُمومَ، حُمِلا عليه لأنَّهما حقيقةٌ فيه كما تقدَّم، وإن امتنعَ حَمْلُهما على العُمومِ والاستغراقِ، فإمَّا أن تتعيَّنَ فيهما العَهْديةُ أو الجِنْسيةُ أوْ لا تتعيَّنُ، فما تعيَّنَ فيه أحدُ الأمرَيْن من عَهْدٍ وجِنْسٍ حُمِلَ عليه، وما لم يتعيَّنْ فيه أحدُهما وكان مُحْتَمِلاً لهما مَعاً، فهما محلُّ النِّزاعِ في أنه أيُّ الأمرَيْن أوْلى بالحَمْلِ عليه؟ فقيل: إنَّ الحملَ على

(١) انظر «البرهان» (١: ٢٣٤) لإمامِ الحرَمين، و«المستصفى» (٢: ٥٣) للغزالي.
(٢) أخرجه مسلم (١٥٨٧)، وأبو داود (٣٣٥٠) وغيرهما من حديث عبادة بن الصامت، وصحَّحه ابن حبان (٥٠١٨)، وفيه تمامُ تخريجه.
(٣) انظر «البرهان» (١: ٢٣٣) لإمام الحرَمين.

العهدِ أوْلى، لأنه أَبيَنُ، وسياقُ التعريفِ لزيادةِ التوضيحِ وإلى هذا القول ذهبَ صاحبُ «التنقيح»[١] والبَدْرُ في «مُخْتَصره»[٢] و«شرحه» ونسَبه البدرُ إلى عَمَّار ابن ياسر ـ رضيَ الله تعالى عنه ـ.

وقيل: إنَّ حَمْلَه على الجِنْسيةِ أوْلى، وإليه ذهبَ صاحبُ «التلويح»[٣] وغيرُه، وهو الصحيحُ، لأنَّ حَمْلَه على العَهْدِيَةِ مع احتمالِ غيرِها فيه تخصيصٌ بغير مُخَصِّصٍ، وأيضاً، ففي مَعنى العَهْديةِ زيادةٌ على الجِنْسيةِ، والزيادةُ لا تثبتُ إلا بدليلٍ، ولا دليلَ عليها، فامتَنعَ حَمْلُه عليهما، فما احتجَّ به البدرُ - عفا الله تعالى عنه - في ترجيحِ العَهْديَّةِ لا يُقاومُ ما ذكَرْناه، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ بعضِ أحكامِ الجمْعِ والجِنْسِ المُعرَّفَيْن شرع في تَتميمِ أحكامِهما، وهو بيانُ غايةِ ما يخصَّصُ إليه كلُّ واحدٍ منهما، فقال:

وخُصِّصَ الجَمْعُ إلى ثلاثةِ ... لأَنَّها أَدْناهُ في الدَّلالةِ
والجِنْسُ حتى يبقى مِنهُ واحدُ ... و«مَن» و«ما» مُسْتَفْهِمٌ لا زائِدُ
كذاكَ في الشَّرطِ و«مَنْ» للعُقَلا ... وخُصِّصَتْ إنْ أعقَبْتَها أوّلا
وتشملُ الذكورَ والنساءَ ... والمؤمنينَ عَمَّ الأنبياءَ

يُخَصَّصُ الجمعُ المُعرَّفُ باللامِ والإضافةِ إلى أن يَبْقى من مَدلولِه ثلاثةٌ، ثم يمتنعُ بعد ذلك تَخْصيصُه، لأنَّ الثلاثةَ هي أَدنى مدلولِ الجَمْعِ حقيقةً[٤]، فلا يدلُّ على أقلَّ من ذلك إلا تجوُّزاً ويُخَصَّصُ اسمُ الجنسِ المعرَّفُ حتى يبقى

---

(١) انظر «التنقيح» (٥٢:١) لصدر الشريعة المحبوبي.

(٢) انظر «مختصر العدل والإنصاف»: (٢٨) للبدر الشمَّاخي.

(٣) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ٥٢) للسعد التفتازاني، ولتمام الفائدة، انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٦٧).

(٤) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٦٩)، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٩٤) للتاج السبكي.

من مدلولِه واحدٌ، لأَنَّ الواحدَ أدنى ما يدلُّ عليه، فيصحُّ: أكْرِم العالِمَ إلاّ زَيْداً وعَمْراً وخالِداً، ولو لم يَبْقَ من بعدِ استثناءِ هؤلاءِ ممَّن هو مُتَّصِفٌ بالعِلْمِ إلا واحدٌ مَثلاً، وهذا معنى قولِه: «والجِنسُ حتى يبقى منه واحد» أي: ويُخصَّصُ اسمُ الجِنسِ المعرَّفُ بـ«أل» والإضافةِ حتى يَبْقى من مدلولِه واحد.

وقال أبو بكر القَفَّال[1]: لا بُدَّ من بقاءِ ثلاثةٍ بعد التخصيصِ فيما عدا الاستفهامَ والمجازاتِ، وهي: ألفاظُ الجموعِ، وكلٌّ، وأَجْمعون ونحوُها من ألفاظِ العموم، وأما في الاستفهامِ والمجازاتِ، فيجوزُ حتى لا يَبْقى إلا واحدٌ، واحتجَّ على ذلك بأنَّ الاستفهامَ والمجازاتِ ليس فيهما معنى الجمع، بل جارِيان مَجْرى اسم الجنسِ الذي يُطْلَقُ على القليلِ والكثيرِ، كالماءِ والطعَامِ ونحوِ ذلك، وما عَداهما فهو إما جَمْعٌ أو في معناه، وأقلُّ الجَمْع ثلاثةٌ، وأقلُّ أحوالِ العمومِ أن يكونَ كالجمعِ فيكونُ أقلُّ ما يَبْقى منه ثَلاثةً كالجَمْعِ[2].

وأُجيبَ بأنَّ الجمع موضوعٌ للثلاثةِ فصاعِداً، فلا يُطلَقُ على ما دُونَها بخلافِ العموم، فليس العمومُ كذلك؛ ألا ترى أنَّ قولَ القائِل: كلُّ درهمٍ عندي فهو لفلان، عمومٌ والكلامُ صحيح، ولو لم يكُن عندَه إلاّ دِرهمٌ واحدٌ، وكذلك لو قال: أكرمْ كلَّ الرِجال الذين في الدارِ إلا بني تميم، وليس فيها إلا رجلٌ واحدٌ من غيرِ تميمٍ مع كَوْنِ اللفظِ عامّاً باتفاقٍ، والعبارةُ صحيحة.

---

(١) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشيُّ القَفَّالُ الكبير (٢٩١-٣٦٥هـ) الإمامُ الفقيه الأصوليُّ، كان أعلمَ أهلِ ما وراء النهر بالأُصول، له كتابٌ في أصول الفقه، وله «شرح الرسالة» وعنه انتشر فقه الشافعيِّ بما وراء النهر. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٤: ٢٠٠)، و«طبقات السبكي» (٣: ٢٠٠)، و«سير أعلام النبلاء» (١٦: ٢٨٣).

(٢) انظر كلامَ القفّال الشاشي في «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٣٥٩) لأبي زرعة العراقي، ثم نقل عن المصنِّف - يعني التاج السُّبكي - قوله: وما أظنُّ القفّال يقول به في كل تخصيص، ولا يخالفُ في صحّةِ استثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهرُ أنَّ قوله مقصورٌ على ما عدا الاستثناءَ من التخصيصات، بدليل احتجاج بعضِ أصحابنا عليه بقول القائل: له عليَّ عَشَرةٌ إلا تِسْعَة.

وقال صاحبُ «الجوهرة»[١]**:** لا بُدَّ من بقاءِ ثلاثةٍ في جميعِ ألفاظِ العمومِ إلاّ صيغةَ الجمع، فيجوزُ تخصيصُها حتّى لا يبقى إلا واحدٌ داخلٌ تحتَه. قال: وليس ذلك بالوضعِ الأصليِّ بل بالشرعِ نحوُ قوله تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ**﴾ (آل عمران: ١٧٣) والمرادُ بالناسِ الأولِ نُعَيْمُ ابنُ مَسعود[٢].

واحتجَّ على اشتراط بقاءِ ثلاثةٍ في العُموم دُون الجمع بما احتجَّ به القفَّالُ - أعني أنَّ العُمومَ جارٍ مَجْرى الجمع في أنَّ أقلَّ مدلوله ثَلاثة - قال: وأما لفظُ الجَمْعِ فخرجَ مِن ذلك بدليلٍ خاصٍّ، وهو إطلاقُه شَرْعاً على الواحدِ في قَولِه تَعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ**﴾ والمرادُ به نُعيمٌ. وحاصِلُ مَذْهَبه يُوافقُ القَفَّالَ في اشتراطِ بقاءِ الثلاثة في تخصيصِ العُموم، ويُسْتَثْنى من ذلك لَفْظُ الجمْعِ بدليلٍ يَزْعُمه.

وجوابُه عن الأوّل هو ما أجيبَ به عن احتجاج القفَّال.

والجوابُ عن ادعائِه استثناءَ الجَمْعِ مِن ذلك الحُكمِ هو: أنَّ ما ذكَره من الدليلِ على ذلك إنَّما هو دليلٌ على عَدمِ اشتراطِ بقاءِ ثلاثةٍ مُطْلقاً لا خاصاً بالجَمعِ فقط.

وقال كثيرٌ من الأُصوليّين: لا يصحُّ التَّخصيصُ إلا مع بقاءِ جَمْعٍ يقرُبُ من مدلولِ العُموم. حَكاه ابنُ الحاجِب[٣] والبدرُ الشمَّاخي[٤]. واحتجُّوا على ذلك بأنَّ قائِلاً لو قال: قَتلتُ كلَّ مَنْ في المدينة، وقد قَتلَ ثلاثةً لا غَيْرُ، عُدَّ

---

(١) يعني «جوهرة الأصول» للمرتضى الزيدي. وقد سبق التعريفُ به.

(٢) ونقله البغويُّ عن مجاهِدٍ وعكرمة. ثم قال: فهو من العامُ الذي أُريدَ به الخاصُّ كقوله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ (النساء: ٥٤) يعني محمداً ﷺ وَحْدَه. انظر «معالم التنزيل» (٢: ١٣٨) للإمام البغوي. ولتمامِ الفائدة، انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٠٩) بشرح العَضُد الإيجي.

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٣: ٢٣٠) بشرح التاج السُّبكي.

(٤) انظر «مختصر العدل والإنصاف»: (٢٩) للبدر الشمَّاخي.

لاغِياً، وكان كلاماً فاسِداً، وكذلك لو قال: أكلْتُ كلَّ رُمَّانةٍ، ولم يأكُلْ إلا ثلاثاً، وكذلك لو قال: مَنْ دَخل داري، أو مَنْ أكلَ طعامي فعلْتُ له كذا، وفسَّره بثلاثةٍ عُدَّ لاغِياً أيضاً.

وأجيبَ بأنَّه إنّما يُعَدُّ لاغِياً حيث لم يذكُر المخصِّصَ، وأمّا مع ذِكْرِ المُخَصِّصِ، فلا نُسَلِّمُ ذلك، ألا ترى أنَّه لو قال: قتلتُ كلَّ مَنْ في المدينةِ غيرَ لابسي البياض، وكان من فيها لابسي البياض إلاّ ثلاثةً لم يُعَدَّ لاغياً أصلاً، وكذلك ما أشبهه.

وقال كثيرٌ من الأُصوليين: كلُّ عُمومٍ يجوزُ تخصيصُه حتى لا يبقى مِن الأعدادِ الداخلةِ تحته إلاّ ثلاثةٌ، بل يجوزُ إخراجُها حتى لا يبقى إلا واحدٌ، وصحَّحه صاحبُ «المنهاج»[1] واحتجَّ لصحَّتِه بوَجْهَيْن:

أحدُهما: أنَّه إذا جازَ التخصيصُ، وهو إخراجُ بعضِ ما وُضِعَ له لفظُ العُموم، استوى إخراجُ القليلِ وإخراجُ الكثيرِ، إذْ لا وَجْهَ يَقْتضي الفرقَ بينهما، والعمومُ في كِلْتا الحالَتيْن مُستعملٌ فيما دُون القَدْرِ الذي وُضِعَ له، فإذا كان في الحالتين مُخالَفاً به ما وضِعَ له، فلا وَجْهَ يقتضي الفرقَ بين مُخالفةٍ ومُخالفةٍ مَهْما بَقِيَ بعضُ مدلوله.

ثانيهما: أنّه قد وقعَ في قوله تعالى: ﴿**حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ**﴾ (الأنعام: ١٤٦)، ولم يبقَ تحتَ العُمومِ إلا نوعٌ واحدٌ، وكذلك قولُه تعالى: ﴿**قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ**﴾ (آل عمران: ١٧٣) وأراد نُعَيْماً. قال الشاعر[2]:

أنـــا ومـــا أعنـــي سِـــوايَ

---

(١) وحكاه السمعاني عن سائِر فقهاءِ الشافعية، انظر «قواطع الأدلة» (١: ١٨١)، وانظر «البحر المحيط» (٢: ٤٠٦-٤٠٧) للبدر الزركشي.

(٢) لم أهتدِ إلى قائله.

ولقولِ عمرَ بن الخطابِ، وقد انفَذ إلى سعد بن أبي وقّاص القعقاعَ مع ألفِ فارسٍ: قد أنفذْتُ إليك ألفَيْ فارسٍ[١]، فوصَفَه بأنَّه أَلْفٌ، وإذا جاز في ألفاظِ العددِ، فجوازُه في العُمومِ أوْلى، وكذلك اتَّفق الناسُ على حُسْنِ قولِ القائل: أكرِم الناسَ إلا الجُهَّالَ، ولا شكَّ في أنَّ الخارجَ هُنا أكثَرُ من الباقي.

أقولُ: وهذا المذهبُ هو أصحُّ المذاهبِ، وإنْ كنتُ ذكرتُ في «النظم» غيرَه مُستدِلاً عليه بأنَّ أقلَّ الجمْع ثلاثةٌ؛ إذْ لا يلزَمُ مِنْ كَوْنِ أقلِّ الجمعِ ثلاثةً مَنْعُ تخصيصِه إلى ما دَون ذلك، إذ ليس الغرضُ من التخصيص إلاّ قَصْرَ العامِّ إلى بَعْضِ أفرادِه فجاز، وفي المسألةِ أقوالٌ أُخَرُ أضْعَفُ ممّا ذُكِرَ، فلا نُطِيلَ بذِكْرِها.

ولنا على أنَّ أقلَّ مدْلولِ الجمعِ حقيقةً ثلاثةٌ[٢]: هو أنَّ ما فوقَ الاثنين هو المتبادرُ إلى الفهم من صيغة الجمع، والتبادُرُ إليه من مَلاحةِ الحقيقة.

وأيضاً يصحُّ نَفْيُ الجَمْع عن الاثنين مِثْلُ: ما في الدارِ رجالٌ بل رَجُلان، وصحَّة نفي اللفظِ عن المعنى دليلٌ على أنه ليس حقيقةً فيه، إذ لو كان حقيقةً فيه للزِمَ بنَفْيِه عنه الكذبُ.

وأيضاً، يصحُّ: رجالٌ ثلاثةٌ وأربعةٌ، ولا يصحُّ رجالٌ اثنان، وعَدَمُ صحَّةِ ذلك علامةٌ على أنَّ الاثنين ليس بحقيقةٍ.

وأيضاً، يصحُّ: جاءني زيدٌ وعمرٌو العالِمان، ولا يصحُّ: العالِمون وعدَمُ صحَّة ذلك دليلٌ على أنَّ دلالةَ الجمع على المثنّى ليست حقيقةً أيضاً.

---

(١) انظر «الإصابة» (٥: ٤٥٠) للحافظ ابن حجر.

(٢) وهو قولُ الأكثر من الأصوليين. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٩٤).

وقال قومٌ [١]: إنَّ أقلَّ مدلولِ الجمْع اثنان، وتمسّكوا على ذلك بوجوهٍ:

الأوّل قولُه تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ (النساء:١١) والمرادُ: اثنان فصاعِداً، لأنَّ الأَخَوَيْن يَحْجُبان الأُمَّ من الثُّلثِ إلى السُّدُسِ كالثلاثةِ والأَربعة[٢]، وكذا كلُّ جَمْعٍ في المواريثِ والوصايا.

الثاني قولُه تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ (التحريم: ٤) أي: قلباكُما، إذْ ما جعلَ الله لرجلٍ من قَلْبَيْن.

الثالثُ قولُه عليه السلام: «الاثنان فما فوْقَهما جَماعة»[٣] ومِثْلُه حُجَّةٌ من اللُّغويِّ، فكيف من النبيِّ - عليه السلام؟ -.

وأُجيبَ عن الأوّل: بأنَّه لا نِزاعَ في أنَّ أقلَّ الجمعِ اثنان في بابِ الإرْثِ استِحقاقاً وحَجْباً والوصية، لكن لا باعتبار أنَّ صيغةَ الجَمْعُ موضوعةٌ للاثنين فصاعِداً، بل باعتبارِ أنَّه يثبتُ بالدليلَ أنَّ للاثنَيْن حُكْمَ الجَمْع.

---

(١) منهم الإمام مالك، وبه قال ابن الحاجب في «المختصر» (٣: ٩٢) بشرح التاج السبكي، واختاره الغزالي وأبو إسحاق الإسفراييني. انظر «الغيث الهامع» (٢: ٣٤١) لأبي زرعة العراقي، و«تشنيف المسامع» (١: ٣٤٢) للبدر الزركشي.

(٢) انظر «التهذيب في علم الفرائض والوصايا» لأبي الخطَّاب الكلوذاني ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٩٨-٩٩) للتاج السُّبكي.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢)، وأبو يعلى في «المسند» (٧١٨٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١: ٣٠٨)، والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» (٣: ٦٩)، والدارقطني في «السنن» (١: ٢٨٠) وغيرهم من حديث أبي موسى الأشعري، وإسناده ضعيفٌ ، آفته الربيعُ بن بَدرٍ، ضعيفٌ، وأبوه مجهول، وبه أعلَّه البوصيري في «زوائد ابن ماجه» (١: ٣٣١)، والحافظ ابن حجر في «التلخيص الكبير» (٣: ٨١). وللحديث شواهدُ ضعيفةٌ لا يُفْرَحُ بها تتبَّعها الحافظ ابن حجر، وأمثلُها حديثُ أبي أمامة في «مسند أحمد» (٢٢١٨٩): أنَّ النبيَّ ﷺ رأى رجلاً يُصَلِّي، فقال: «ألا رجلٌ يتصدَّقُ على هذا، يُصَلِّي معه» فقام رجلٌ، فصلَّى معه، فقال رسولُ الله ﷺ: «هذان جماعة» وإسناده ضعيفٌ جدّاً لضعف عُبيدالله بن زَحْر، وعلي بن يزيد الألهاني. ولكن يشهد لصحَّة معناه ما أخرج البخاري (٦٥٨) ومسلم (٦٧٤) من حديثِ مالك بن الحُوَيرث، عن النبيِّ ﷺ قال: «إذا حضرت الصلاة فأذِّنا وأَقيما، ثم ليؤمَّكما أكبركما» وعليه ترجم البخاري في «صحيحه» فقال: «باب: اثنان فما فوقهما جماعة».

وعن الثاني: أنَّ إطلاقَ الجمعِ على الاثنين مجازٌ بطريقِ إطلاقِ اسمِ الكُلِّ على الجُزْءِ[١].

وعن الثالث: بأَنَّ النزاعَ ليس في «جَمَعَ» وما يُشْتَقُّ منه، لأنه في اللغة ضمُّ شيءٍ إلى شيءٍ وهو حاصلٌ في الاثنين بالاتفاق، وإنما الخلافُ في صِيَغِ الجمْعِ وضمائرِه. صرح بهِ ابنُ الحاجب وغيره[٢]، ولو سُلِّمَ، فلمّا دلَّ الإجماعُ على أنَّ أقلَّ الجمْعِ ثلاثةٌ، وجَب تأويلُ الحديثِ، وذلك بأنْ يُحْمَلَ على أنَّ للاثنين حُكْمَ الجمعِ في المواريثِ اسْتِحْقاقاً وحَجْباً، أو في الاصطفافِ خلفَ الإمامِ وتقدُّمِ الإمامِ عليهما، أو في إباحةِ السفرِ بهما وارتفاعِ ما كان منهيّاً عنه في أولِ الإسلام من مُسافرةِ واحدٍ أو اثنين بناءً على غَلَبةِ الكُفّار، أو في انعقادِ صلاةِ الجماعةِ بهما وإدراكُ فضيلةِ الجماعة، وذلك لأنَّ الغالبَ من حالِ النبيِّ - عليه السلام - تعريفُ الأحكامِ دُونَ اللغات[٣]. انتهى.

وحاصِلُ الأَجوبةِ كُلِّها: أنَّ الجمعَ يدلُّ على اثنين مَجازاً مع قرينةٍ في مواضِعَ، وكَلامُنا في أقلِّ مدلولِ الجمعِ حقيقةً لا مجازاً، وأنَّ الاثنين قد يُعْطَيان حُكمَ الجمْعِ شرْعاً كما في الوصايا والمواريث، والاثنان فما فوقهما جماعةٌ بالحديثِ، وكلامُنا في صيغةِ الجمعِ لا في حُكمه.

أما قوله: «ومن وما» إلخ، فهو شُروعٌ في بيانِ أحكامِ بقيةِ صِيَغِ العُموم فذكرَ أنَّ منها «من وما» الاستفهاميَّتَين أو الشرطيتين، لا الزائدتَين، ولا الموصوفَتَين،

(١) وفي «قواطع الأدلة» (١ :١٧٣): وأمّا قولُه تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ (التحريم: ٤) فقد قيل: إنَّ هذا البابَ مخصوصٌ لا يُقاسَ عليه غيره، وهو بابٌ مفرد في ذِكْرِ ما في الإنسان من الجوارح.

(٢) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٠١) للتاج السُّبكي.

(٣) عبارة التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ١٠١): وأُجيب على تقديرِ صحّةِ الحديثِ، بأنَّ ذلك في دَرْكِ «الفضيلة» فضيلة الجماعة، لأنه عليه السلام غالباً مُعرِّفٌ للشرع لا للّغة، إذ هو ﷺ مبعوثٌ لبيانِ الشرعيات.

ولا الموصولتين، فأمّا «من وما» الزائِدتان، فلا عَمومَ لهما، لأنَّ كُلاًّ منهما لم يُذْكَر إلا لِصلة الكلامِ وتقويتِه، كما في قولِ الشاعر[١]:

وكفى بنا فَخْراً على مَنْ غيرِنا

أي: على غيرنا.

وقولِ الآخر[٢]:

يا شاةَ ما قَنْصٍ لمن حَلَّتْ له

أي: يا شاةَ قَنْصٍ، فـ«مَنْ» زائدةٌ في المثالِ الأوّل، و«ما» زائدةٌ في المثالِ الثاني[٣].

وأمَّا «مَن» و«ما» الموصوفتانِ، فإنَّ كُلاًّ منهما في المعنى نكرةٌ موصوفة، والنكرةُ الموصوفةُ من الخاصِّ لا مِن العامِّ [٤]؛ وأمَّا المَوْصولتان، فإنَّ كُلاًّ منهما يدلُّ على مَعهودٍ، كما في قولك: أكرَمْتُ مَنْ جاءني، وقرأتُ ما تيسَّر. ويدلُّ على غير معهودٍ، كما في قولك: أكرِمْ مَنْ جاءَك، واقرأْ ما تيسَّر لك، فهما مُتردِّدتان بين الخُصوصِ والعُموم، فلا يدُلاَّن على واحدٍ منهما دُونَ الآخَرِ إلاّ بقرينةٍ[٥]، وظاهرُ كلام البدرِ - رحمه الله تعالى - وغيرِه أنَّ «مَن»

(١) وتمامُه:

حبُّ النبيِّ محمدٍ إيّانا

وهو منسوبٌ لحسان بن ثابت رضي الله عنه وليس في ديوانه، بل هو من زوائد الديوان (٢: ٥١٥)، وعزاه إليه ابنُ الشجري في «الأمالي الشجرية» (٢: ٣١١)، وابن هشام في «مغني اللبيب»: (٤٣٢)، وقيل هو لكعب بن مالك، وهو في «ديوانه»: (٢٨٩)، وانظر تمامَ تخريجه في «شرح جمل الزجاجي» (١: ٥١٠) لابن عصفور الإشبيلي.

(٢) وتمامُه:

حَرُمَتْ عليَّ وليتَها لم تَحْرُمِ

وهو لعنترة في «ديوانه»: (٢١٣).

(٣) انظر «مغني اللبيب»: (٤٣٤) لابن هشام.

(٤) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ٣٧٩).

(٥) انظر «شرح التلويح على التوضيح» (١: ٥٩) للتفتازاني، و«البحر المحيط» (٢: ٢٣٩) للزركشي.

و«ما» الموصولَتيْن للعُموم[1]، وعليه فلا يرِدُ كلُّ واحدٍ منهما للخُصوص إلّا بقَرينة، ورجَّحَ هذا المذهب بأنَّ الأصلَ عَدَم الاشتراك.

قُلنا: الأصلُ ذلك إلاّ فيما صَحَّ أنّه مُشترك، فأمَّا فيما صحَّ أنَّه مُشتركٌ، فهو على اشتراكِه، وإن وردَ اللفظُ الواحدُ لمعانٍ متعدِّدةٍ لا يُقطَعُ به في أحدِها إلاّ بقرينةِ دليلِ الاشتراك، فقوله: «مُستفهم» نعتٌ لـ«مَن» و«ما» على تقديرِ جَعْلهما بمعنى لفظٍ، إذْ لم يُرِدْ بإيرادِهما هاهُنا إلاَّ نَفْسَ لَفْظِهما، والكلامُ في أحكامِ لفظِهما لا في غيرِه.

ومثال «مَن» الاستفهامية: مَنْ جاءك؟ ومَنْ دخَل القَصْرَ؟ ولكونِها عامَّةً، صلُحَ أن يُجابَ عنها بكلِّ أحدٍ دخَلَ القَصْرَ.

ومِثالُ «مَن» الشرطية: مَنْ شاءَ مِنْ عَبيدي عِتْقَه، فهو حُرٌّ، ومَنْ شِئْتَ مِنْ عَبيدي عِتْقَه فأَعْتِقْه، و«مَن» في المثالَيْن شرطيةٌ وهي للعُموم، فيَعْتَقُ كلُّ مَنْ شاء العِتْقَ مِنْ عَبيدِه، وكلُّ مَن أعْتَقَه المُخاطَبُ منهم.

وذهبَ أبو حنيفةَ إلى التفرقةِ بين الصُورتَيْن، فأثْبتَ عِتْقَ الكُلّ في المثالِ الأوّلِ لضم «مِن» إلى المشيئةِ العامة، وأثبتَ عِتْقَ جَميع مَنْ أعتقَه المخاطَبُ في الصورة الثانية أيضاً، إلا أنه يَسْتثني واحداً من العبيد إنْ أعتق المخاطَبُ جميعَهم، وهو آخِرُهم إن وقعَ العِتْقُ على الترتيب، ومَنْ يختارُه منهم السيدُ إنْ وقعَ العِتْقُ جُملةً، هكذا عنده[2]، وذلك أنه حاول الجمْعَ بين حقيقةِ «مَن» الشرطيةِ وبين حقيقةِ «مِن» التبعيضيةِ في قولِ القائل: مَنْ شِئْتُ مِنْ عبيدي إلخ فحكم بعُموم «مَن» حتى يبقى من العبيد واحدٌ، ثم لا يحكمُ بعِتْقِه عملاً بحقيقةِ

(١) انظر «مختصر العدل والإنصاف» (٢٨) للبدر الشمَّاخي.

(٢) انظر «كشف الأسرار» (٢: ٦) للعلاء البخاريْ الحنفي. وخالفه صاحباه أبو يوسف ومحمد بن الحسن وقالا: له أن يُعْتِقَهم جميعاً، لأنَّ «مِن» هنا لتمييز عبيده عن غيرهم وليست للتبعيض، ولتمام الفائدة، انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٨٠-٣٨١).

«مِن» التَّبعيضيَّة، وإنما لم يَحكُمْ بذلك في الصورة الأولى، لأنَّ ضَمَّ «مِنْ» عن التبعيض إلى المشيئةِ العامةِ عندَه قرينةٌ خرجَتْ بها «مِن» إلى البيان.

ومعنى **قولِه:** «ومَنْ للعقلا» أي: إنَّ لفظَ «مَن» الاستفهاميةِ والشرطيةِ وكذا الموصولة، إنَّما تدلُّ على العُقلاءِ، فإذا قيل: مَنْ عِندك؟ فلا يصحُّ أن يُجابَ ببعيرٍ أو حمارٍ أو نحو ذلك.

وقولُه: «وخُصِّصَتْ إنْ أعقَبتْها أوَّلا» أيْ: إنَّ لفظةَ «مَن» تخرجُ عن حُكمِ العُمومِ إلى حَدِّ الخُصوص بما إذا أعقَبتْها لفظةُ «أوَّلا» فإذا قيل: مَنْ دخلَ الحِصْنَ أوّلاً، فَله كَذا، فدخلَه القومُ كلُّهم في حالٍ واحدٍ، فلا شيء لهم لعَدمِ صِدْقِ «أوّلا» عليهم، أو على أحدٍ منهم، فخُصوصُ «مَن» بهذا الاعتبارِ إنما هو بالنظرِ إلى عُمُومِها عند عدمِ اقترانها بـ «أوَّلا»، لا خُصوصاً حقيقياً حتى لا تصدُقَ إلاّ على فردٍ واحدٍ كما صرَّح به صاحبُ «المرآة»[1] حيثُ قال: يكونُ «مَن» خاصّاً غيرَ معدودٍ من ألفاظِ العُموم إذا لَحِقه لفظُ «أوّلا». قال في «السِّيَر الكبير»[2]: إذا قال: مَنْ دخلَ هذا الحِصْنَ أوّلا، فله كَذا، فدخلَ رَجُلان معاً، لم يستحقَّ واحدٌ مِنهما شيئاً، لأَنَّ الأوَّلَ اسمٌ لفَرْدٍ سابقٍ، فإذا وصَلَه بكلمةِ «مَن» وهو تصريحٌ بالخُصوصِ يُرَجِّحُ معنى الخُصوصِ فيه، فلا يستحقُّ النَّفْلَ إلا واحدٌ دَخل سابقاً على الجماعة. انتهى كلامه[3].

والصوابُ ما قدَّمْتُه لك، وبه يُجْمَعُ بين عبارةِ «النظم» وبين قول صاحب

---

(١) هو الإمامُ العلاّمة محمد بن قراموز الرومي الحنفي (ت ٨٨٥هـ) المشهور بمُلّا خُسرو أخذَ العلوم عن البرهان حيدر الرومي، وجَدَّ حتى أصبح من أعيانِ زمانه، له حواشٍ على أوّل «تفسير البيضاوي»، و«مرآة الأُصول على مرقاةِ الوصول» وغيرها، له ترجمة في «شذرات الذهب» (٧: ٣٤٢).

(٢) هو لمحمد بن الحسن الشيباني، وانظر «السِّيَر الكبير» (٣: ١٥) بشرح السرخسي.

(٣) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٨٢) وأصلُ الكلام مستفادٌ من كلامِ الفخر البزدويّ في «أصوله»، انظر «كشف الأسرار» (٢: ٨) للعلاء البُخاري.

«التنقيح»(١): إنَّ «مَن» للعُموم وإن لحِقَتْها «أوَّلًا» ووَجْهُ الجمْعِ بينهما: أنَّ قولَ صاحبِ «التنقيح» إنَّها للعموم إنما هو بالنظرِ إلى ما تحتَها من الأفراد الغيرِ المحصورةِ، وقولُ «النظم»: و«خُصِّصَت» إلخ إنَّما هو بالنظرِ إلى ما فَوْقَها من العُموم، وقد يكون الشيءُ الواحدُ خاصّاً وعامّاً باعتبارين.

وقوله: «وتَشمَلُ الذكورَ والنساء» أيْ: حُكْم «مَن» الاستفهاميةِ والشرطيةِ أنَّها تعمُّ الذكورَ والنساءَ، وهو مَذْهبُ الأكثر(٢). وقيل: لا يدخُلُ فيها النساءُ.

لنا: الاتفاقُ على دُخولِ الإماءِ في قولِ القائل: مَنْ دخلَ داري فهو حُرٌّ، فكلُّ مَنْ دخلَ دارَه من عَبيدهِ وإمائِه فهو حُرٌّ.

وقوله: «والمؤمنون عَمَّ الأنبياء» أي: يدخُلُ في عمومِ لفظِ المؤمنين الأنبياءُ - عليهم السلام - كما دخلَ في لفظِ «مَن» النساءُ، فإذا نزل: «أيُّها المؤمنون»، فالنبيُّ داخلٌ في هذا الخطاب لثُبوت صفةِ الإيمانِ له قَطْعاً، وكذا: «يا أيها الناس» و«يا عبادي» قال الحكيمي(٣) والصَّيْرَفيُّ: إلّا إذا قُرِنا بـ«قُل» أي: إذا نزلَ الخطابُ هكذا: «قُل يا أيُّها الناس» «قل يا عبادي» فلا يدخُلُ فيه النبيُّ(٤)، لأنَّ لفظَ «قُلْ» قرينةٌ عندَهم تُخرِجُ النبيَّ من عُموم الخِطاب.

قُلنا: قد تحقَّقَ أنَّ النبيَّ أحدُ الناسِ وأَحدُ العبادِ، فهو داخلٌ في عُمومِهما،

---

(١) انظر «التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي بهامش «التلويح» (١: ٦٠-٦١) للتفتازاني.

(٢) انظر «البحر المحيط» (٢: ٢٤١)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٩٢).

(٣) كذا في الأصل: الحكيمي بالكاف، وصوابُه باللام «الحليمي»، وهو على الجادَّة في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٢١٥) للتاج السُّبكي. وهو الإمام الكبير أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد الحَليمي البخاري (٣٣٨-٤٠٣) من أعيانِ الشافعية وأصحاب الوجوه في المذهب. تفقَّه بأبوي بكر: القَفَّالِ والأُودَني. له مصنَّفاتٌ نفيسة منها «المنهاج في شُعَبِ الإيمان» وعليه يُعَوِّلُ البيهقي. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٣: ١٣٧)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (١٧: ٢٣١)، و«طبقات السُّبكي» (٤: ٣٣٣).

(٤) لأنه يقتضي بصراحته الأمرَ بالتبليغ. أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٢١٥)، ولتمام الفائدة انظر «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٣٥٠) للعراقي، و«حاشية البُناني على المحلِّي» (١: ٤٢٧).

والأمرُ بالقولِ لا يكفي دليلاً على خُروجهِ مِنهما، لأنَّ النبيَّ المأمورَ بالقولِ بذلك إنَّما يُبَلِّغُ ذلك القولَ عن ربِّه[1].

ولا يخفى أنَّ قولَه: «والمؤمنون عَمَّ الأنبياء» وما بعدَه من الأبياتِ الآتيةِ استطرادٌ؛ وذلك أنَّ الكلامَ في «مَن» و«ما»، فتكلَّم على أحكامِ «مَن» وبعضِ أحكام «ما»، ثم استطردَ إلى ما ترى، ثم رجعَ بعدَ تَكميلِ ذلك إلى أحكام «ما»، وها هو الآنَ شارعٌ في إتمامَ ذلك الاستطرادِ، فلذا قال:

ولا تَعُــمُّ صيغــــةُ الذُّكـــورِ مـؤنَّثاً فـي غالـبِ الأمُورِ
وقــدْ تعُمُّـــه بتغليـــبٍ كمـا في المُسلمين الصّالحين الكُرَما
ولا تَعُـــمُّ صِيغــــةُ النّســوانِ بكـلِّ حـالٍ أحَـدَ الذُّكْـرانِ

اعلم أنَّ لكلِّ واحدٍ من الذُّكورِ والإناثِ صيغةً تختَصُّ به، وتدلُّ عليه[2]، فلا تدلُّ صيغةُ كلِّ واحدٍ منهما على الآخر بحَسبِ الوَضْعِ الأصْليِّ، فأمّا صِيغةُ جَمع الإناثِ نَحْـوُ المُسْلماتِ والصالحاتِ، فلا تتناولُ شيئاً من الذكورِ أصلاً اتّفاقاً، فطالب الأمانِ لبناتِه لا يدخُلُ أولادُه الذكورُ في طَلبِ الأمان، ومَنْ أوصى لبنات فُلانٍ وكان مَعه بَنونَ وبناتٌ، فلا يدخُلُ في الوصيةِ البَنون اتّفاقاً، وكذا لا يعمُّ نحوُ «الرِّجال» مِنْ صِيَغ جَمْعِ الذكورِ أحداً من الإناثِ، لاختصاصِ هذه الصيغة بالذُّكورِ دُون الإناث اتّفاقاً، وكذا نَحْـوُ «المسلمين» لا يعمُّ أحداً مِن الإناثِ عند انفرادِ ذُكورِ المُسلمين بالخطابِ، وقد تعمُّ هذه الصيغةُ الرجالَ والنساءَ، وذلك عند الاختلاطِ والمُشاركة في الأحكام، فتتناولُ الصيغةُ الذكورَ حقيقةً، والإناثَ تَبعاً، فقوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة:

---

(١) وهو الذي مشى عليه إمام الحرمين في «البرهان» (١: ٢٤٩-٢٥٠)، لأنَّ الخطابَ المُصدَّر بالأمرِ بالتبليغ جارٍ على حُكْمِ العموم.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «البرهان» (١: ٢٤٤) للإمام الجُويني، و«المستصفى» (٢: ٧٩) للغزالي، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢٠٣) بشرح الإيجي، و«المعتمد» (١: ٢٣٣) لأبي الحسين البصري، و«البحر المحيط» (٢: ٣٣١) للبدرِ الزركشي.

٣٨) شاملٌ لحوّاءَ مع آدَمَ، وقولُه تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ (النساء: ١٥٤) شاملٌ لنساءِ بني إسرائيلَ مع ذُكورِهم، وإنما شمَلت صيغةُ الذكورِ الإناثَ عند الاختلاطِ تَغليباً للذُّكورِ على النساءِ، وإتْباعاً للنِّساء بالذُّكور في حُكمِهم، وتناولُ صِيغةِ الذكورِ الإناثَ بهذا المعنى لا خلافَ فيه[١]، وإنَّما الخلافُ في كيفيةِ تناوُلِها لهنَّ: أهُوَ حقيقةٌ عُرْفِيَّةٌ أو مجازٌ مشهورٌ؟ ذهب الحنابلة وبعضُ الحنفية، منهم صاحبُ «المرآة» إلى أنَّ تناوُلَها للإناثِ عند الاختلاطِ حقيقةٌ عُرْفِية[٢]، وذهبَ الأكثَرُ إلى أنَّه مَجازٌ[٣]، وثمرةُ الخلافِ: هو أنَّ إطلاقَ هذه الصيغة عند الاختلاطِ مُتناولٌ للنساءِ، ولو لم يدلَّ دليلٌ على إرادةِ دُخولِهنَّ فيها عند القائلين إنَّ تناوُلَها لهنَّ حقيقةٌ، ولا تتناولُهنَّ عند الأكثرِ إلاّ بدليلٍ، لاحتياج المجازِ إلى القرينة.

استدلَّ القائِلون بأنَّ تناوُلها للإناث مَجاز بوُجوه[٤]:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ (الأحزاب: ٣٥) ونحوُه، فإنَّه لو كان مدلولُ المسلمات داخلاً في المُسلمين، لمَا حَسُنَ هذا العطفُ، لكَوْنِه عَطْفاً للخاصِّ على العامِّ، والأصلُ في العطفِ التغايرُ والتباينُ، ولا يقالُ: العَطفُ للتأكيدِ والتبيين تشريفاً لهنَّ كما في عَطْفِ جبرائيل على الملائكةِ[٥]، لأنَّ التأسيسَ خيرٌ من التأكيد، وقَصْدُ التشريفِ ليس تأسيساً[٦].

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٩٢).

(٢) انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٥١٥) للنجم الطوفي الحنبلي، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأُصول» (١: ٣٩٣)، ولتمام الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٠٦) للتاج السُّبكي.

(٣) انظر «المستصفى» (٢: ٨٠) للإمام الغزالي.

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٠٦) للتاج السُّبكي، و«حاشية الإزميري على المرآة» (١:٣٩٣).

(٥) يعني في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَـٰفِرِينَ﴾ (البقرة: ٩٨) انظر «الدر المصون» (١: ٣١٥) للسمين الحلبي.

(٦) وهو قولُ العَضُدِ الإيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب» (٢٠٤)، وعليه مشى التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٢٠٦).

الثاني: ما رُوِيَ عن أمِّ سَلَمة أنَّها قالت: يا رسولَ الله، إنَّ النساءَ قُلْنَ: ما نرى الله ذكَرَ في القرآنِ إلاّ الرجالَ، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ (الأحزاب: ٣٥) فنفَتْ ذِكْرَهُنَّ مُطْلقاً[(١)]، ولو كُنَّ داخلاتٍ لمَا صدَقَ نَفْيُهُنَّ ولم يَجُزْ تقريرُه - عليه السلام - للنفي.

وأُجيبَ عنه: بأنَّه - عليه السلام - إنَّما قَرَّر نَفْيَ الذِّكْرِ لا نَفْيَ الدُّخول[(٢)].

الثالث: إجماعُ أَهلِ العربيةِ على أنَّ هذه الصِّيَغَ جَمْعُ المُذَكَّرِ، والجمعُ تضعيفُ المُفْرَدِ، والمُفْرَدُ مُذكَّر.

وأُجيبَ عنه: أَنَّ إجماعَهم يجوزُ أن يكون عند الانفرادِ، والنزاعُ عند الاختلاطِ[(٣)].

واستدلَّ الآخَرون بوُجوه:

الأول: أنَّ المعروفَ من أهلِ اللسانِ تغليبُهم المُذكَّرَ على المؤنَّثِ عند اجتماعِهما، فَيدخُلْنَ بالضرورة. وأُجيب بأنَّه لا نزاعَ في دُخولهنَّ عند التغليبِ، مجازاً [(٤)].

---

(١) حديثُ أُم سَلَمة أَخرجه الإمام أحمد (٢٦٥٧٥)، والنسائي في «السنن الكبرى» (١١٣٤٠) و(١١٣٤١)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٣: ٤٥٤) بإسنادٍ صحيح، وانظر تمامَ تخريجه في التعليقِ على «المسند» (٤٤: ١٩٩).

(٢) قد صحَّح التاج السُّبكي حديثَ أُمِّ سَلمةَ رضي الله عنها، ثم قال: إلّا أنّه لا دليلَ فيه؛ فإنَّ أُمَّ سلمةَ، إنما سألت عن ذِكرِهنَّ، والظاهرُ أنَّ مرادَها التنصيصُ عليهنَّ بما يَخُصُّهنَّ شرفاً لهن. والأولى عندي أن يُستدلَّ بقولِ عائشة رضي الله عنها: يا رسولَ الله، على النساءِ جهاد؟ قال ﷺ: «نعم، عليهنَّ جهادٌ لا قتالَ فيه: الحجُّ والعمرة» أخرجه ابن ماجه (٢٩٠١) بإسنادٍ جيد، فلو كنَّ يدخُلْنَ في لفظ المؤمنين لعرفت ذلك ولم تَسْأل. انتهى بحروفه من «رفع الحاجب» (٣ ٢٠٧).

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٠٤) بشرح الإيجي.

(٤) لكن يكون محتاجاً إلى القرينة، لا أن يُقال: إنّ وَضْعَ اللسان على المسلمين مُسترسلٌ على النساءِ والرجالِ استرساله على آحادِ الرجالِ. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٠٧) للتاج السبكي.

الثاني: أنه لو أوصى لرجالٍ ونساءٍ بمئةِ درهمٍ، ثم قال: أَوصَيْتُ لهم بكَذا، دخَلت النساءُ، وأُجيبَ بأنَّها إنما دخَلَتْ بقرينةِ الوصيةِ المتقدِّمةِ، ولا نزاعَ فيه أيضاً، لأنَّه حينئذٍ تدخُلُ بالقرينة[1].

الثالث: غَلَبةُ الاستعمالِ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ (البقرة: ٥٨) وفي قوله:﴿ٱهۡبِطُواْ﴾ (البقرة: ٣٦).

قالوا: فإن قيل: إنَّ غَلبةَ الاستعمالِ إنما تقتضي صِحَّةَ الإطلاقِ، ولا يلزَمُ منها كَوْنُه حقيقةً، وهو محلُّ النزاعِ.

فالجوابُ: أنَّ الأصلَ في الاستعمالِ الحقيقةُ، فلا حاجةَ في إثباتِها إلى دليلٍ، وإنَّما المحتاجُ إليه كَوْنُه مَجازاً.

فإنْ قيلَ: إنَّ الاستعمالَ حقيقةٌ في الذكورِ خاصّةً بالإجماعِ، ولو جُعِلَ حقيقةً في الذُّكورِ والإناثِ معاً لزِمَ الاشتراكُ، والمجازُ خيرٌ منه.

قلنا: إنْ أراد أنه حقيقةٌ في الذكورِ عند الانفرادِ فمُسَلَّم والكلامُ ليس فيه، وإنْ أرادَ أنَّه حقيقةٌ فيه عند الاختلاط، فهو ممنوعٌ، بل حقيقةٌ عند الاختلاطِ في المجموعِ، ولقائلٍ أن يقولَ: فحينئذٍ يلزَمُ الاشتراكُ بين الذكورِ وبين المجموع.

الرابع: أنَّهنَّ يُشارِكْنَ الذكورَ في الأحكامِ، فيَدْخُلْنَ في الخطاباتِ الشرعيةِ نحو: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣).

وأُجيبَ بأنَّه بدليلٍ خارجيٍّ، لا بالوضعِ. وَرُدَّ بأنَّ الأصلَ عَدَمُ الدليلِ على الدخولِ، وإنَّما يَحتاجُ إلى الدليلِ عدمُ دُخولهنَّ. انتهى[2].

---

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٩٣).

(٢) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٩٣).

ولمّا فرغَ من الكلامِ على بيانِ ما استطردَ فيه، رجع يستكملُ حُكْم «ما»، فقال:

و«مـا» لوَصْـفِ العُقـلا وذاتِ غيرِهـم، ثم جميـعٌ آتِ
على سبيلِ الاجتماعِ ثم «كُلّ» لكلِّ فَرْدٍ أوْ لجُزْءٍ قَد يَدُلّ

أي: لفظُ «ما» الاستفهاميةِ والشرطيةِ المتقدِّمِ ذِكْرُها آنِفاً، موضوعٌ لصفاتِ العُقلاءِ وذاتِ غيرِهم، وكذلك «ما» الموصولةُ أَيضاً، فتقول: ما عندك؟ وجوابُه: عندي كتاب أو فرسٌ أو نحوُ ذلك. وما زيد؟ فيقال: كريمٌ أو شُجاع أو نحوُ ذلك. قال صاحبُ «المرآة»[1]: كذا في «أُصول» شمس الأئمة وفخر الإسلام وغيرِهما، وفي «التلويح»: هذا قولُ بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أنَّه يَعُمُّ العقلاءَ وغيرَهم.

وقال الإزميريُّ[2]: أقول الظاهرُ منه اختصاصُ «ما» بغير ذوي العقول، لأن صفاتِ مَن يعقل ليس ممَّن يعقل، وهذا ذكره في «الكشف» وعزاه الى عامَّة الأصوليين، ثم قال: ورأيت في نسخة من أصول الفقه أنّ أهلَ اللغة اتفقوا على أن كلمة «مَن» مختصَّةٌ بالعقلاء، واختلفوا في كلمة «ما» فمنهم من يقول: إنّها تصلُح لما يعقل ولما لا يعقل، ومنهم مَن يقولُ: إنها تختصُّ بما لا يعقلُ كاختصاص «مَن» بمن يعقل، والذي ظهر من «المفتاح» عمومُها حيث قال: إن «ما» للسؤال عن الجنس. تقولُ: ما عندك؟ بمعنى أيُّ جنسٍ من أجناس الأشياء عندك، وجوابُه: إنسان أو فرس أو كتاب أو طعام، أو عن الوصفِ، تقول: ما زيدٌ وما عمرو؟ وجوابه: الكريمُ أو الفاضلُ.

ثم بحث الإزميريُّ بما نصّه: فإن قيل إنّ كلمة «مَن» تدلُّ على الوصف

(١) انظر «مرآة الأصول» (١:٣٨٢) لمُلاً خُسرو بحاشية الإزميري.
(٢) «مرآة الأصول» (١:٣٨٢).

أيضا، قلت: نعم، إلاّ أَنْ «ما» تدل وضعاً و«من» استعمالاً، فإنها موضوعة لذوات مبهمة.

وحاصله أنَّ دلالة «من» على صفات من يعقل إنما هي دلالة مجازية، ودلالة «ما» على ذلك دلالة وضعية حقيقية، وذلك أن «مَن» قد تُسْتَعملُ بمعنى «ما» مجازاً كما في قولِه تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ (النور: ٤٥) وقد تُستعملُ «ما» بمعنى «مَن» مجازاً أيضاً على قولٍ كما في قولِه تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ (الشمس: ٥) وقولِه تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء: ٣).

وقولُه: «ثم جميعٌ آت» إلخ: شُروعٌ في بيانِ أحكام بقيةِ صِيَغ العُموم منها «جميع» وهي للعُموم على سبيلِ الاجتماع[1] يعني أَنَّكَ تجعلُ جميعَ أفرادِ مَعناها في حُكم فَرْدٍ واحدٍ، فإذا قيل: جَميعُ مَنْ دخلَ الحِصْنَ أوّلاً فله كذا، فدخلَ الحِصْنَ أوّلاً، عَشَرةٌ، كان لهم جميعاً نفلٌ واحد. واعتُرِضَ بأنَّه لو كان «جميعٌ» للعُموم على سبيلِ الاجتماعِ لما استحقَّ الفردُ الواحدُ شيئاً من النَّفل بدُخوله الحِصْنَ أوّلاً، والحالُ أنَّه يستحقُّ ما يستحقُّه الجماعةُ من ذلك.

وأجيب بأنَّ «جَميعاً» في قول القائل: جَميعُ مَنْ دخلَ الحِصنَ أوّلاً، فله كذا، ليستْ باقيةً على معناها الحقيقيِّ، وإنما هي مَجازٌ شامِلٌ للجماعةِ والفرد عَمَلاً بعُمومِ المجازِ، والقرينةُ على ذلك هو أنَّ هذا الكلامَ إنَّما سِيقَ في مقامِ التشجيعِ والحَثِّ على التقدُّم في الدخولِ والسبقِ للفَضيلة.

واعتُرِضَ بأنَّ في ذلك جَمْعاً بين الحقيقةِ والمجازِ في إرادةٍ واحدةٍ، لأنَّهم لو دخَلوا معاً استحقُّوا نَفْلاً واحِداً بعُمومِ الجميع، ولو دَخلوا فُرادى استحقَّه الأوّلُ فقط عملاً بمَجازه، كما أنَّ لو لم يدَخُله إلاّ واحدٌ[2].

(١) انظر «مرآة الأصول» (١:٣٨٦) بحاشية الإزميري، وهو مستفادٌ من كلام فخر الإسلام البزدوي في «أصوله» (٢:١٠) بشرح العلاء البُخاري.

(٢) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٨٦).

وأُجيبَ بأنَّهم إن دخلوا معاً يُحْمَلُ الكلامُ على الحقيقةِ، وإن دَخلوا فُرادى، أو دخلَ واحدٌ، يُحملُ على المجازِ، فلا جَمْعَ بينهما في حالةٍ واحدةٍ، ورُدَّ بأنَّ امتناعَ الجمْعِ بينهما إنَّما هو بالنظرِ إلى الإرادةِ، وهَهُنا قد تحقَّقَ الجمعُ بينهما في الإرادة، وإنْ لم يُتَصوَّرْ ذلك في الوقوع، وذلك لأنَّه لو لم يُرَدْ كلاهما، لما صحَّ حَمْلُه تارةً على حقيقةِ الجميعِ، وأُخرى على مَجازه، إذْ لو أُريدَ الحقيقةُ لم يستحقَّ الفردُ، ولو أُريد المجازُ لم يستحقَّ الجميعُ نفلاً واحداً، بل يستحقُّ كلُّ واحدٍ نَفْلاً تاماً، ولهذا الإشكالِ قال بعضُهم[1]: لو حَملوا الكلامَ على حقيقتِه، وجعلوا استحقاقَ المُنْفردِ كمالَ النقلِ بدلالةِ النصِّ لكَفى.

ورُدَّ بأنَّ المفهومَ بدلالةِ النصِّ ينبغي أن لا يُبْطِلَ حقيقةَ المنطوقِ، وههُنا يُبْطِلُ الانْفرادُ حقيقةَ الجمع.

وأُجيبَ بأنَّ هذا الردَّ مردودٌ، لأنَّه ليس فيه إبطالُ المنطوقِ، بل تعميمُ الحُكْمِ بينَه وبين غيرِ المنطوقِ كما يظهرُ عند التأمُّل، وبهذا تعرفُ أنَّ الجوابَ الأخيرَ حَسَنٌ جدّاً.

وقوله: «ثم كُلُّ.. لكلِّ فرد» إلخ: أي: أنَّ لفظة «كُلّ» مِنْ صِيغِ العُموم[2]، وعُمومُها مُتَناولٌ لكلِّ فردٍ مِن أفرادِ الاسم الذي تُضافُ إليهِ إذا كان ذلك الاسمُ نكرةً، نحوُ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآيِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥) أو معرفةً مجموعةً نَحْوُ ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥) وتتناولُ كلَّ جُزءٍ مِن أجزاءِ الاسم الذي تُضافُ إليه إذا كان ذلك الاسمُ مَعْرِفةً مُفْرداً نحوُ: كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٌ، فالحُسْنُ محكومٌ به لكلِّ جُزءٍ مِن أجزاءِ زيدٍ، ويليها الأَسماءُ لا

---

(١) هو السعد التفتازاني في «التلويح» (١: ٦٢).

(٢) انظر «المحصول» (٢: ٣٣٧) للفخر الرازي، و«كشف الأسرار» (٢: ٨) للعلاء البخاري، و«حاشية الإزميري على المرآة» (١: ٣٨٣).

الأفعالُ(١)، فتعمَّ الأسماءَ صريحاً والأفعالَ ضِمْناً، فإذا قيل: كلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي طالقٌ، طَلَقَتْ كلُّ امرأةٍ تزوَّجها على مذهبِ مَنْ يرى إيقاعَ الطلاقِ قَبْلَ المِلْكِ، لا على مَذْهَبِ من لا يرى أنّه لا طلاقَ فيما لا يملك(٢)، فإذا تزوَّجَ امرأةً مِراراً طلَقَتْ في المرَّة الأُولى دُونَ البواقي، لأنَّ «كُلاًّ» تعمُّ الأسماءَ لا الأَفعال، و«كُلَّما» بعَكْسِها فتُضَمُّ إلى الأفعالِ دُونَ الأَسماءِ، وتعمُّها صريحاً، وتعمُّ الأَسماءَ ضِمْناً، فقولُ القائل: كُلَّما تزوَّجْتُ امرأةً فهي طالقٌ، تطلُقُ كلُّ امرأةٍ تزوَّجَها، وإن تزوَّجَ امرأَةً واحدةً مِراراً كثيرةً تطلُقُ في كلِّ مرَّةٍ تزوَّجَها، هذا كلُّه على مَذْهبِ مَنْ يرى انعقادَ الطلاقِ قبل المِلْك، أما على مَذْهبِ من لا يرى ذلك، فلا طلاقَ أصلاً.

وإن دخلتْ «كلُّ» على كثيرٍ غيرِ مَحْصورٍ، وقعَتْ على فردٍ من أفرادِه، فقولُ القائل: عليَّ لفلانٍ كلُّ دِرْهم، إنَّما يُحْكَمُ عليه بدرهمٍ واحدٍ، وإن استأجرَ داراً كلَّ شهرٍ بِكَذا، إنما يكون العقد لازماً على شهرٍ واحدٍ، وفيما عَداه فأمرُه إلى المتعامِلَيْن إتماماً ونَقضاً.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ أحكامِ «أين» و«حيث» و«متى» و«مهما»، فقال:

«أيْن» و«حيث» لعُمومِ الأمْكِنَهْ ... «متى» و«مَهْما» لعُمومِ الأزْمِنَه

مِنْ صِيَغِ العُموم: «أين» و«حيث» وهما مَوْضوعتان لتعميم الأمكنة(٣)، قال تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ (النساء: ٧٨) وقال تعالى: ﴿ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ (التوبة: ٥) فقولُ القائلِ لزوجتِه: أنتِ طالقٌ أينَ

(١) لأنّها من الأسماءِ اللازمةِ للإضافة، والإضافةُ من خواصِّ الاسم.

(٢) وهو مذهبُ الإمام الشافعيِّ رحمه الله، وهو الذي مشى عليه الإمامُ السالمي في «شرح مسند الربيع» (٣: ٧٠).

(٣) انظر «مرآة الأصول» (١: ٣٨٢) بحاشية الإزميري، و«حاشية البناني على المحلّي» (١: ٤٠٩)، و«البحر المحيط» (٢: ٢٤٦) للبدر الزركشي.

شِئْتِ، وحَيْثُ شِئتِ، إنما تطلُقُ في المكانِ الذي شاءَت الطلاقَ فيه، سواءٌ شاءَتِ الطلاقَ في المجلسِ أو في غيره من الأمْكِنة، فلا يُشْتَرطُ وقوعُ مَشيئتِها في المجلس لعُموم «أين» و«حيث» للأمْكِنةِ، واشتراطُ ذلك إنَّما هو خروجٌ بهما عن عُمومِهما، واستعمالُهما في فردٍ من أفرادِهما بلا دليلٍ يقتضي ذلك، وذلك تحكُّم، فما ذهبَ إليه صاحبُ «المرآة»[1] وغيرُه مِن أنَّهُ يُقْتَصَرُ على المجلسِ لا دليلَ عليه، وتعليلُه وغيرُه ذلك بأنَّه ليس في لفظِهِ ما يوجبُ تعميمَ الأوقاتِ لا يكفي دليلاً على قَصْرِ ذلك على المجلسِ. سَلَّمْنا أنَّه ليس في لفظه ما يدلُّ على تعميمِ الأَزمنة، ففي لفظِه ما يدلُّ على تَعميمِ الأمكنة، فنحنُ إنَّما نحكُم عليه بوُقوعِ الطلاقِ في أيِّ مكانٍ شاءَتْه للفظِهِ العامِّ لَلأَمكنة مع قطعِ النظرِ عن الأزمنة، على أنَّا نقول: إنَّ قَصْرَ ذلك على المجلسِ مُسْتلزِمٌ لَتعميمِ الزمانِ، فإنه لا شكَّ أنَّ الزمانَ الذي شاءَت فيه الطلاقَ هو غيرُ الزمان الذي نطقَ فيه بذلك اللفظِ، وقولُهم بأنَّ الزمانَ ما دامَ في المجلسِ زمانٌ واحدٌ شرعاً، دعوى لا دليلَ عليها.

ومِنْ صِيَغِ العموم: «متى» و«مهما»، وهما موضوعَتان لتعميمِ الأَزمنة[2]. قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ٢١٤) أي: في أيِّ زمانٍ يكونُ ذلك؟وقال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَهۡمَا تَأۡتِنَا بِهِۦ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ (الأعراف: ١٣٢)، فقولُ القائلِ لعبدِه: أنتَ حُرٌّ متى شِئْتَ، أو مَهْما شِئتَ يستحقُّ الحُرِّية في الزمان الذي شاءَها فيه، وكذا قولُه: أنتِ طالقٌ مَتى شِئت، وقال صاحبُ المرآة»[3]: لو قال: أنتِ طالقٌ متى شئْتِ، لم يتوقَّفْ ذلك بالمجلس. وهذا مُناقِضٌ لما ذكَره في «أين» و«حيث» من التوقُّف على المجلسِ، وعَلَّله بأنَّه

(١) «مرآة الأصول» (١: ٣٨٣) بحاشية الإزميري.

(٢) انظر «قواطع الأدلة» (١: ١٦٩) للسمعاني، و«البحر المحيط» (٢: ٢٤٦) للزركشي.

(٣) انظر «مرآة الأصول» (١: ٣٨٣) بحاشية الإزميري.

ليس في لفظِهِ ما يدلُّ على تعميمِ الأزْمنة، فيُقالُ على إثر كلامِه ههُنا: وكذلك أيضاً ليس في لفظِ القائلِ: أَنتِ طالقٌ متى شئتِ، ما يدُلُّ على تعميم الأمكنة، والحكمُ بأنَّ ذلك غيرُ متوقِّفٍ على المجلس مستلزمٌ لتعميمِ الأمكنةِ كما استلزَم قولُه: حَيْثُ شئتِ تعميمَ الأزْمنة، والله أعلم.

ثم إنه أخذَ في أحكامِ «أي» فقال:

و«أيْ» لِما لَهُ أضيفَ مُطْلقا ... كَذا مُنَكَّرٌ بنَفْيٍ سُبِقا

مِنْ صِيَغِ العُموم: «أيّ» وهي نكرةٌ تعمُّ بالوَصْف[1]، يعني أنَّها في أصلِ وضعِها غيرُ عامّةٍ، لكنْ تعمُّ بحَسبِ ما تُوْصَفُ به، والنكرة قد تعم بالوصف كذا قيل: والمرادُ بالوصفِ هاهُنا: الوصفُ المعنويُ لا النعتُ النَّحويُ.

وعُمُوم «أيّ» بحَسبِ ما تضافُ إليه، فإنْ أُضيفَتْ إلى الزمانِ فهي لعُمومِ الزمانِ، أوْ أُضيفَتْ إلى المكانِ، فهيَ لعُمومِ المكانِ، وهذا معنى قوله: «وأيُّ لِما له أضيف مُطْلقا» أي: لعُمومِ ما تُضافُ إليه، فقولُ القائل لزوجته: أنت طالقٌ في أيِّ زمانٍ شِئْتِ، كقوله: متى شِئْتِ، وقولُ القائلِ: أنتِ طالقٌ في أيِّ مكانٍ شِئتِ، كقولِه: أينَ شِئْتِ، وحيثُ شِئْت، وقد تقدَّمَ أحكامُ جميعِ ذلك.

فإن أُضيفَ «أيُّ» إلى غيرِ الزمانِ والمكان، دخلَ المُضافُ إليه تحت حُكم العُموم وذلك نحوُ: أيُّ عبدٍ اشتريتُه فهو حُرٌّ، وأيُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي طالقٌ، فإنَّه يُحْكَمُ عليه بعِتْقِ كلِّ عبدٍ مَلَكَه، وطلاقِ كلِّ امرأةٍ تزوَّجها. هذا كُلُّه على مَذْهبِ مَنْ يرى انعقادَ العَتاقِ والطَّلاقِ قَبْلَ المِلْك[2] أما قولُ القائل: أيُّ عَبيدي ضَرَبَك فهو حرٌّ، فضرَبوه جميعاً، عَتَقوا جميعاً، وكذا إنْ قال: أيُّ عبيدي ضرَبْتَه، فهو حرٌّ، فضربَهم جميعاً، عَتَقوا جميعاً أيضاً. وفَرَّقَ الحنفيةُ

(١) انظر «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٣٢٩) لأبي زرعةَ العِراقي.
(٢) قد سبق تفصيل ذلك.

بين الصُّورتين، فأَوْجبوا عِتْقَ الجميع في الصورةِ الأُولى، وقالوا بعِتْق واحدٍ فَقَطْ في الصورة الثانية، قالوا[١]: لأنَّ في الأولى وَصَفه بالضربِ، فصَار عامّاً، وفي الثاني قطعَ الوَصْفَ عنه، وهذا الفرقُ مُشْكِلٌ من جهتين:

إِحداهُما: أنَّ الوصفَ في الصورتَين ثابتٌ للعبدِ، فوصَفَه في الصورةِ الأُولى بالضارِبيّة، وفي الثانيةِ بالمَضْروبيةِ، والكلُّ وصفٌ عامٌّ بحسبه.

وثانيتهما: أنَّ اعتبارَ الوصفِ في الصُّورةِ الأُولى، وقَطْعَ النظرِ عنه في الصورةِ الثانية تحكُّم لا دليلَ عليه[٢].

وفرَّقَ بعضُهم بين الصورتَيْن بأنَّ التخيير في الصورةِ الثانيةِ حاصلٌ للمُخاطِب، فمن شاءَ ضَربَ، ومن شاءَ تَرك، ولا تخييرَ في الصورةِ الأُولى، فَيُعْتقُون جَميعاً في الصورةِ الأُولى، دُونَ الثانية لذلك، وهذا الفَرقُ مُشْكِلٌ أيضاً من جِهَتين:

إحداهما: أنه قد تكونُ الصورتانِ وليس في إحداهما تخييرٌ وذلك نحوُ: أيُّ عَبيدي عَقَرَهُ كَلبُك؟ فإنَّ في هذه الصورةِ إسنادَ المَفعوليةِ إلى العبدِ، وليس فيها تخيير.

وثانيتهما: أنَّ التخييرَ في الصورةِ الثانيةِ لا يكونُ مُخَصِّصاً لعُموم «أي»، ولو سَلَّمْنا أنَّه مُخَصِّصٌ لها، لقُلْنا بتخصيصِها في الصورةِ الأُولى أيضاً، فإنَّ التخييرَ فيها للعبدِ ثابتٌ أيضاً بلا شكٍّ، فمن لم يصدُرْ منه ضربٌ لا يَعْتِقُ ويَعْتِقُ الضاربُ، فقد ثبتَ التخييرُ لكلِّ واحدٍ من العبيدِ بَيْن الضربِ وعَدَمِه، فاتَّضَح أنَّ الصورتَيْن سواءٌ، والقولُ بأنَّ العبدَ يجبُ عليه أنْ يفعلَ ما عُلِّقَ عليه

---

(١) انظر «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي بهامش «التلويح على التوضيح (١: ٥٨) للسعد التفتازاني.

(٢) انظر عبارة التفتازاني في «التلويح» (١: ٥٨-٥٩).

عِتْقُه إذا أمْكَنه، وجازَ له فِعْلُه، لا يرفَعُ التخييرَ إنَّما هو باعتبارِ أصلِ العربية، فعِصْيانُه لا يرفَعُ عنه حُكْمَ الرِّق.

فإنْ قيل: إنَّ «أيّاً» إذا أُضِيفَتْ إلى المعرفةِ خرجَتْ عن حَيِّزِ العُموم إلى حَدِّ الخُصوص، فهي خاصَّةٌ في نحوِ: أيُّ عبيدي.

قُلْنا: مُسَلَّم ذلك، لكن تكونُ حينئذٍ من بابِ المُطْلَقِ، فهي لفردٍ صالح لكلِّ واحدٍ من ذلك الجنس، فهي مُطلقٌ ولا مُقَيِّدَ لها في الصوُّرتَيْن، فأَجْرَيْنا عليها حُكْمَ العُموم لذلك الإطلاق.

وقوله: «كذا مُنكَّر» إلخ، أي: أنَ النكرةَ إذا وقعتْ في موضعٍ فيه النفي، وانسحبَ عليها حُكْمُه، فهي مِنْ صيغ العُموم[1]، كلا رَجُلَ في الدار، وعمومُها ثابِتٌ لضرورةِ العقلِ، ونصِّ الكتابِ، وقَطْعِيِّ الإجماع.

فأمَّا العقلُ، فلأنَّ انتفاءَ فردٍ مُبْهَمٍ لا يمكنُ إلاّ بانتفاءِ جَميعِ الأَفرادِ ضَرورةً.

وأمّا الكتابُ: فقولُه تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ (الأنعام: ٩١) في جوابِ ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ٩١) وَجْهُ التمسُّك أنَّهم قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾[2] فلو لم يكُنْ مثلُ هذا الكلامِ للسَّلْبِ الكُليِّ لم يستقِمْ في الردِّ عليهم الإيجابُ الجُزئيُّ، وهو قولُه تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾.

وأما الإجماعُ، فلأنَّ قولَنا: «لا إله إلا الله» كلمةُ توحيدٍ إجماعاً، فلو لم يكُنْ صَدْرُ الكلامِ نَفْياً لكلِّ معبودٍ بحقٍّ لمَا كان إثباتُ الحقِّ تعالى توحيداً.

هذا وقد يُقْصَد بالنكرةِ الواحدُ بصفةِ الواحدةِ فيرجعُ النفيُ إلى الوصفِ،

(١) انظر «المحصول» (٢: ٣٤٣) للفخر الرازي، و«التلويح على التوضيح» (١: ٥٤) للسعد التفتازاني.
(٢) انظر «أسباب النزول»: (٢٥٣) للواحدي.

فلا تعمُّ مِثْلُ: ما في الدارِ رجلٌ بل رَجُلان، أَما إذا كانت مع «من» ظاهرة أو مقدرة كما في: ما مِنْ رجلٍ، أوْ لا رَجُلَ في الدار، فهي للعُموم قطعاً، ولهذا قال صاحبُ «الكشاف»(١): إنَّ قراءةَ ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة:٢) بالفتح تُوجِبُ الاستغراقَ، وبالرفعِ تُجَوِّزُه، وسيأتي أنَّ النَّفْيَ يكونُ لَفْظِيّاً وحُكمياً.

ثم إنه أخذَ في بيانِ ما إذا تكرَّرت النكرةُ، فقال(٢):

وإنْ أتــتْ كَلمــةٌ مُكــرَّرهْ فغيرُها إذا أعيدَت نكِـرَهْ
وعَيْنُهـا إذا أُعيــدَتْ معرفــهْ ما لم يكُنْ ثَمَّ دليلٌ صَرَفَهْ

إذا تكرَّرَ الاسمُ في كلامٍ واحدٍ أَو في كلامَيْن بينهما تعلُّقٌ ظاهِرٌ، وتناسُبٌ واضحٌ، فلا يخلو: إمَّا أن يكونَ الاسمانِ نكِرتَين، وإمَّا أن يكونا معرفتين، أو أحدُهما نكِرةً، والآخرُ معرفةً، فإن كانا نكرتَيْن، فالثاني غيرُ الأَولِ قَطْعاً، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: ٥ـ ٦) فاليُسْرُ الثاني في الآيةِ الشريفةِ غيرُ اليُسْرِ الأَولِ فيها.

وإن كانا معرفَتيْن، أو الثاني منهما معرفةً، فالثاني منهما عَيْنُ الأول قَطْعاً، وذلك نحوُ العُسْرِ في الآيةِ الكريمة، فإنه قد كُرِّرَ فيها وهو معرفةٌ في الموضعَيْن، ونحوُ قولِه تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ (المزمل: ١٥-١٦) فالرسولُ الذي عَصاه فِرعونُ هو عَيْنُ الرسولِ الذي أُرْسِلَ إليه. وإن كان الأولُ من الاسمَيْن معرفةً، والثاني نكرةً، ففي كَوْن الثاني غَيْرَ الأولِ أو عَيْنِه، قَوْلانِ، المختارُ منهما أنَّه غيرُه لا(٣) عينُه، وذلك كما في قولِ الشاعر(٤):

---

(١) «الكشاف» (١: ٣٥) للزمخشري.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «التلويح على التوضيح» (١: ٥٧) لسعد التفتازاني.

(٣) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ٥٧)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٧٩).

(٤) هو الفِنْدُ الزِّماني، شَهْل بن شيبان، من شعراء الحماسة كما سيصرِّح به المصنِّف، والبيتان في «شرح ديوان الحماسة» (١: ٣٢) للمرزوقي.
قال المرزوقي: إنَّما نكَّر «قوماً» لأنَّ فائدتَه مِثْلُ فائدة المعارف.

عفَوْنا عنْ بني ذُهْلٍ وقُلْنا القومُ إخْوانُ
عسَى الأيامُ أنْ يَرْجِعْـ ـنَ قَوْماً كالذي كانوا

والدليلُ على ثُبوتِ هذه القاعدةِ ما يُرْوى عن الحسنِ أنَّه قال: خرَج النبيُّ ﷺ يوماً مَسْروراً فَرِحاً، وهو يَضْحَكُ، وهو يقول: «لن يغلبَ عُسْرٌ يُسْرَيْن، فإنَّ مع العُسْرِ يُسراً، إنَّ مع العُسر يُسْراً»[(١)].

وعن ابن مسعود أنه قال: لو كان العُسرُ في جُحْرِ ضَبٍّ لتَبِعَه اليُسرُ حتى يَسْتخرِجَه؛ لن يَغْلِبَ عُسرٌ يُسْرَيْن، لنْ يَغْلِبَ عُسرٌ يُسْرَيْن[(٢)].

وفي طريقٍ آخر أيضاً عن ابن مسعود أنَّه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لو كان العُسرُ في جُحْرِ ضَبٍّ لدخلَ عليه اليُسرُ حَتّى يُخْرِجَه»، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: ٥ ـ ٦) [(٣)].

ورُوِيَ مِثْلُه من طريق أنس[(٤)].

ووَجْهُ الاستدلالِ بهذه الأحاديثِ على ثُبوتِ تلك القاعدة، هو أنَّه ﷺ

(١) أخرجه الإمام الطبري في «التفسير» (١٥: ٢٣٦) والحاكم في «المستدرك» (٢: ٥٢٨)، والبيهقي في «شُعب الإيمان» (١٣: ١٠٠) مرسلاً من حديث الحسن البصري.

(٢) أخرجه الطبري في «التفسير» (١٥: ٢٣٦)، والبيهقي في «شُعب الإيمان» (١٠٠١١) بسند ضعيفٍ لجهالةِ أحدِ رواتِه. ولكن صحَّح الحاكم في «المستدرك» (٢: ٥٢٨) قوله: «لن يغلبَ عُسرٌ يُسْرَين» من كلام عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، ووافقه الذهبي.

(٣) ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧: ١٣٩)، وعزاه للطبراني، وإسنادُه ضعيفٌ لضعفِ مالكٍ النَّخعي، انظر «التيسير بشرح الجامع الصغير» (٢: ٣٠٩) للمُناوي.
قلتُ: وقع في «مجمع الزوائد»: أنَّ الحديث ضعيفٌ لضعفِ إبراهيم النَّخَعي، وهو خطأٌ، والصوابُ ما أثبتناه.

(٤) أخرجه البزار (٢٢٨٨) في «كشف الأستار»، والطبراني في «الأوسط» (١٥٢٥)، والبيهقي في «شُعب الإيمان» (١٠٠١٢) وفي إسناده عائذ بن شُرَيْح، وهو ضعيفٌ، له ترجمة في «ميزان الاعتدال» (٢: ٣٦٣) للإمام الذهبي. وانظر «مجمع الزوائد» (٧: ١٣٩) للحافظ الهيثمي.

نَبَّه بتلاوةِ الآيةِ على أنَّ العُسرَ المذكورَ فيها عُسرٌ واحدٌ، وما ذلك إلاّ لكونهِ معرفةً، وأنَّ اليُسرَ المذكورَ في الآيةِ يُسْران، وما ذلك إلاّ لكونهِ نكرةً، فعَلِمْنا ثُبوتَ تلك القاعدة بهذه الأحاديث[1]. قال ابنُ السُّبكي[2]: وقد أكثر الحنفيةُ من التفريع عليها في كُتُبِهم الفقهية. قال السُّيوطيُّ[3]: تفرَّعَ عليها عندنا أيضاً فرُوعٌ منها:

إذ قال: أنتِ طالقٌ نِصْفَ طلقةٍ، وثُلُثَ طلقةٍ، فالمجزومُ به وقوعُ طلقَتَيْن اعتباراً بكلِّ جُزءِ من طلقةٍ، ثم يسري، ولو باع بنصفِ دينارٍ وثُلُثِ دينارٍ وسُدس دينارٍ لم يلزَمْهُ دينارٌ صحيحٌ، بل له دَفْعُ شِقٍّ مِن كُلٍّ كما في «شرح المهذب»[4].

قلتُ: وهذا التفريعُ صحيحٌ، وإنما وقعَ تطليقتان في الصورةِ الأُولى للسَّرَيانِ المذكورِ، لأنَّ مَنْ طلَّقَ نصفَ تطليقةٍ وقعَتْ واحدةً، ولا سَرَيانَ في نصفِ الدينار وثُلُثِهِ، فلذا لا يُحْكَمُ له في الصورةِ الثانيةِ بدينارٍ صحيح.

وأشار بقوله: «ما لم يكُنْ ثَمَّ دليلٌ صَرَفَهْ» إلى أنَّ هذه القاعدةَ في إعادةِ النكرةِ نكرةً أو معرفةً، وفي إعادةِ المعرفةِ معرفةً أو نكرةً هي الأصلُ مع التجرُّدِ عن المانعِ وخُلُوِّ المقامِ من القرائنِ وقد يَصْرِفُ ذلك الحُكْمَ دليلٌ، فتُتْرَكُ القاعدةُ لأَجْلِه وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن

---

(١) قال ابن كثير في «التفسير» (٨: ٤٣٢): ومعنى هذا أنَّ العُسرَ مُعَرَّفٌ في الحالَيْن، فهو مُفرد، واليُسر مُنكَّر، فتعدَّد.

(٢) لم أظفر بهذا النقل عن التاج السبكي فيما بين يديَّ من مصنَّفاته في الأصول. ويبدو لي أنَّ «منع الموانع» هو مظِنَّةُ هذا النقل، لكنني لم أهتدِ إليه في نسختي الخطية منه.

(٣) للإمام السيوطي نظمٌ لـ«جمع الجوامع» وشرحٌ على هذا النظم، وهو مِظَنَّةُ هذا النقل عنه ولم يتيسَّر لي الاطلاعُ عليه.

(٤) للإمام النووي. ولم أهتد إلى كلامه فيه.

رَبِّهِۦۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾ (الأنعام: ٣٧)، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ (الروم: ٥٤). يعني قُوَّة الشباب، ونحوُ: جاءَ رجلٌ رجلٌ، ففي هذه الآياتِ وفي هذا المثالِ قد أُعيدَتْ النكرةُ نكرةً، وليس بينهما مُغايرةٌ وذلك لقيامِ الدليلِ على أنَّ المرادَ بالثاني منهما عَيْنُ الأوّل لا غَيْرُه.

وقد تُعادُ النكرةُ معرفةً مع المُغايرة، كقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ إلى قوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ (الأنعام: ١٥٥، ١٥٦).

وقد تُعادُ المعرفةُ معرفةً مع المُغايرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (المائدة: ٤٨).

وقد تُعادُ المعرفةُ نكرةً مع عدَمِ المُغايرة كقولِه تعالى: ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ (الكهف: ١١٠) ومثلُه كثيرٌ في الكلامِ، كقولِهم: هذا العِلْمُ عِلْمُ كذا وكذا، ودخلتُ الدارَ فرأيتُ داراً كذا وكذا، ومنه بيتُ الحمَاسة هو قولُه[1]:

عسَى الأيامُ أنْ يَرْجِعْـ ـنَ قوماً كالذي كانوا

فإنَّ قوماً في هذا البيتِ هم عَيْنُ القوم الذين ذَكَرهم في البيتِ الأول. والمُختارُ أنَّ إنَّما كان ذلك لدليلٍ، وهو قولُه: «يَرْجِعْن»، وقوله: «كالذي كانوا» لا للقاعدةِ فيه كما تقدَّم، ولأجل هذا المعنى وهو الخروجُ عن تلك القاعدةِ لدليلٍ عارض، قال السُبكيُ: الظاهرُ أنَّ هذه القاعدةَ غيرُ مُحرَّرةٍ لانتقاضِها بأمثلةٍ كثيرةٍ منها في المَعْرفتين: قولُه تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ (الرحمن: ٦٠) فإنَّهما مَعْرِفتان، والثاني غيرُ الأَول، لأنَّ الأولَ العملُ، والثاني

(١) قد سبق تخريجه، وأنه للفِنْدِ الزِّماني.

الثواب، ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥) أي: المقتولةُ بالقاتلِة، وكذا قولُه تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ الآية (البقرة: ١٧٨)، وفي تعريفِ الثاني قولُه تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي﴾ (يونس: ٣٦) ﴿أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨) فإنَّ الثاني فيهما غيرُ الأول.

وفي النكرتَيْن قولُه تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٧) فإن الثاني هو الأول.

وقد أجاب السُّيوطيُّ عن هذه الآياتِ بأجوبةٍ لا تَخْلو من تكلُّف. والحقُّ في جوابِها أن يُقال: إنه إنَّما خَرجت هذه الآياتُ عن تلك القاعدةِ لدليلٍ اقتضى ذلك، والقاعدةُ إنما هي عند عَدَمِ الدليلِ المُقتضي للعُدولِ عنها، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ أحكامِ صِيَغِ العُموم، شَرَعَ في بيانِ حُكمِ العامِّ، فقال[1]:

مبحث في بيان حُكمِ العامِّ

وحُكْمُـه إدخـالُ مـا فيهِ دَخَلْ ظَـنّاً، إذِ التخصيصُ فيه مُحْتَمَل
مِنْ ثُمَّ نَقْضي بالخُصوصِ مُطْلَقا عليـهِ إنْ قـارَنَـهُ، أو سَبَقـا
ومِــنْ هُنـا خُصِّـصَ بالظَّنِّـيِّ مـن خبـرٍ وقـائسٍ جَلـيِّ
هـذا هو المذهبُ، والشَّوافـعُ عليهِ والأحنافُ قالـوا: قاطِـعُ
فأَوْجبُـوا تخصِيصَـهُ بالقَطْـعِ وقابلُـوا تخصيصَنَـا بالمَنْـعِ
وزَعمـــوا بـــأَنَّ مـــا تـأخَّــرَا منهُ، وَذِي الخُصوصِ ناسِخٌ يُرَى
فيَنْسَخُ الخُصوصَ منهُ ما اقتضَى وحُكْمُ ما عدَاهُ حُكْمُ مـا مضى
وخُصَّ إنْ تَقارَنـا، وإنْ جُهِـلْ تعارَضـا حينئذٍ في المُحْتَمَـلْ

اختُلفِ في حُكم العامِّ: فمَذْهبُ الأشاعرةِ التوقُّفُ حتى يقومَ دليلُ عمومٍ أو خُصوص، وعند البَلْخيِّ[2] والجُبَّائي الجَزْمُ بالخُصوصِ كالواحدِ في الجنسِ، والثلاثةِ في الجمعِ، والتوقُّفُ فيما فوق ذلك، وعندنا وعند جمهُور العلماءِ

(١) للإيضاح وتمام الفائدة. انظر: «قواطع الأدلة» (١: ١٥٤) للسمعاني، و«مختصر ابن الحاجب» (١٨٢) بشرح العضُد الإيجي، و«التلويح على التوضيح» (١: ٣٨) للسعد التفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٥٠).

(٢)) أبو بكر أحمد بن علي بن عبدالعزيز المعروف بالظهير البَلْخي (ت ٥٥٣هـ) من أعيانِ الحنفية، كان إماماً فاضلاً في الفروع والأصول. له ترجمة في «الجواهر المُضية» (٤: ١٠٤)، و«الفوائد البهية»: (٥٢).

إثباتُ الحُكمِ في جميع ما يتناولُه من الأفراد[١]، وعلى ذلك الشافعي وحُجَّتُنا على ذلك المعقولُ والإجماع.

أمَّا المعقولُ، فلأنَّ العُمومَ معنى ظاهرٌ يعقِلُه الأكثرُ وتَمسُّ الحاجةُ إلى التعبير عنه، فلا بُدَّ مِن أن يُوْضَعَ له لفظٌ بحُكْمِ العادةِ، ككثيرٍ من المعاني التي وُضع لها الألفاظُ، لظُهورِها والحاجة إلى التعبير عنها.

وأمّا الإجماعُ، فلأنّه ثبتَ من الصحابةِ وغيرِهم الاحتجاجُ بالعُموماتِ وشاعَ ذلك وذاعَ من غير نكير.

فإن قيل: فُهِمَ ذلك بالقرائن.

قُلنا: فَتْحُ هذا البابِ يُؤدِّي إلى أن لا يثبُتَ للفظِ مفهومٌ ظاهرٌ لجوازِ أن يُفْهَمَ بالقرائنِ، فإنَّ الناقلين لنا لم ينقُلوا نصَّ الواضعِ، بل أخذوا الأكثرَ من تَتَبُّعِ مواردِ الاستعمال[٢].

واحتجَّ القائِلون بالوقفِ بأنَّ أعدادَ الجمع مختلفةٌ من غيرِ أوْلويّةٍ للبعضِ، وبأنه يؤكَّدُ بـ«كُلٍّ» و«أجمعين»، مما يُفيدُ بَيانَ الشُّمولِ والاستغراق، فلو كان للاستغراقِ لما احتيجَ إليه، فهو للبعضِ وليس بمعلومٍ، فيكون مُجْمَلاً، وبأنه يُطْلَقُ على الواحدِ. والأصلُ فيه الحقيقةُ، فيكونُ مُشْتَركاً بين الواحدِ والكثير.

والجوابُ عن الأول: أنَّه يُحملُ على الكلِّ احترازاً عن ترجيحِ البعضِ بلا مَرجِّحٍ، فلا إجمالَ.

---

(١) يعني على جهةِ الاستغراق، أي: على كلِّ فردٍ مخصوص، وإلا فإنَّ دلالة العامِّ على أصل المعنى قطعية بلا خلاف.

(٢) هذا كالمستفاد من كلام السعد التفتازاني في «التلويح» (١: ٣٩).

وعن الثاني: أنَّ التأكيدَ دليلُ العُموم والاستغراقِ، وإلاّ لكانَ تأسيساً لا تأكيداً، صَرَّح بذلك أئِمّةُ العربية.

وعن الثالث: أن المجازَ راجحٌ على الاشتراك، فيُحمَلُ عليه، للقطعِ بأنه حقيقةٌ في الكثيرِ، على أنَّ كَوْنَ الجمعِ مجازٌ في الواحدِ ممّا أجمعَ عليه أئمةُ اللغة.

واستُدِلَّ لمذهبِ البَلْخيِّ والجُبَّائيِّ بأنَّه لا يجوزُ إخلاءُ اللفظِ عن المعنى، والواحدُ في الجنس، والثلاثةُ في الجمعِ هو المُتيقَّنُ، لأنَّه إن أُريدَ الأقلُّ، فهو عَيْنُ المُراد، وإن أُريدَ ما فَوْقَه، فهو داخلٌ في المُراد، فيلزَمُ ثبوتُه على التقديرَيْن بخلافِ الكُلِّ، فإنَّه مشكوكٌ، إذْ رُبما كان المرادُ هو البَعْضَ[1].

والجوابُ: أنَّه إثباتُ اللُّغةِ بالترجيح، وهو باطلٌ[2]، ولو سلم فالعمومُ رُبما كان أحوطَ، فيكونُ أرْجَحَ.

ثم إنه بعد اتّفاقِنا والحَنَفيةَ على أنَّ حُكمَ العامِّ إثباتُ الحكمِ في جميعِ ما يتناولُه من الأفراد، اختلَفْنا في كيفيةِ هذا الإثبات.

فمذهبُنا ومذهبُ جمهورِ الفقهاء والمُتكلّمين: إنَّ إثباتَ ذلك الحكمِ في الأفرادِ ظناً لا قَطْعاً ويقيناً، وعلى ذلك الشافعيُّ. قال في «التلويح»[3]: وهو المختارُ عند مشايخ سَمَرْقَنْد.

وذهبتِ الحنفيةُ إلى أنَّ إثباتَ ذلك الحكمِ قَطْعاً ويقيناً، وهذا معنى قوله: «وحُكْمُه إدخالُ ما فيه دَخَلَ ظَنّاً» إلخ، أي: حُكمُ العامِّ إدخالُ ما دخلَ تحتَ عُمومِه من الأفرادِ ظناً.

---

(١) زاد الإزميري: فلا يثبتُ بالشكّ. انظر «حاشية مرآة الأصول» (١: ٣٥٠).

(٢) لأنَّها لا تثبتُ إلّا بالنقل.

(٣) «التلويح» (١: ٣٨) للتفتازاني.

ولنا على[1] أنَّ التخصيصَ في العُموم أمرٌ شائعٌ وحُكمٌ ذائع، حتى قيل: ما من عُمومٍ إلاّ وقد خُصّص إلا قولَه تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2] (البقرة: ٢٩)، ولإشاعةِ التخصيصِ في العُمومِ كان العمومُ مُحتملاً للتخصيصِ حيثُما وُجد، وإذا ثبتَ أنَّ التخصيص مُحتَمَلٌ في العموم، فإثباتُ حُكم العُمومِ في جميعِ أفرادِهِ إنَّما هو أمرٌ ظنيٌّ، لاحتمالِ أن يكونَ قد خُصَّ منه بَعضُ أفْرادِه.

وأيضاً، فيجوزُ إخراجُ بعضِ الأفرادِ بالاستثناءِ ونحوِه، وبعضُه بالإجماع، ولو كانت قطعيةً لم يصحَّ ذلك، كما لو نَصَّ على فَردٍ، ثم استثناه، فكما لا يصحُّ الاستثناءُ لأجلِ النصِّ، كان يلزَمُ مِثْلُ ذلك في العُموم، إذا جعَلْنا شُمولَه بمنزلةِ النصِّ على كلّ فردٍ، لأنَّه لو نُصَّ على كلِّ فردٍ تعذَّرَ الاستثناء اتّفاقاً، ولو جاء بلفظٍ عامٍّ صحَّ الاستثناءُ اتفاقاً، وذلك كافٍ في الفرقِ بين دَلالةِ العمومِ ودَلالة النُّصوص، فيَنْبَني على مَذْهَبِنا أَشياء[3]:

منها: أنَّ العُمومَ لا يوجِبُ الاعتقادَ، لأنَّ الاعتقادَ ثمرةُ القطعيّ، والعمومُ - وإنْ كان قطعيَّ المَتْن - فهو ظنيُّ الدَّلالة، ويوجبُ العملَ، لأنَّ العملَ لا يتوقَّفُ وجوبُه على الدليلِ القطعيِّ بل يكونُ به، وبالدليلِ الظنيِّ.

ومنها: أنَّه إذا تعارضَ الخُصوصُ والعمومُ حكَمْنا بأنَّ الخُصوصَ قاضٍ على العُموم، سواءٌ قارنَ الخُصوصُ العمومَ، أو كان سابِقاً عليه، أو متأخِّراً عنه، كان سَبْقُه عليه وتأخُّرُه عنه بزَمانٍ واحدٍ أوْ بأزمنةٍ كثيرةٍ، فأما إذا قارنَ الخصـــوصُ العمـومَ، فهـو قاضٍ عليه اتّفاقاً، سواءٌ تقدَّم الخاصُّ أم

(١) كذا في الأصل، ولعلَّ الصوابَ بإسقاط لفظ «على».

(٢) ومِثْلُه قولُه تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٨٤). انظر «التلويح» (١: ٤٠).

(٣) انظر «التلويح» (١:٤١) للتفتازاني، و«الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٤٠٠) لأبي زرعة العراقي.

العامّ، وأمــا إذا انفصلَ أحدُهما عن الآخر، فقد خالَفَنَا فيه الحنفيةُ وبعضُ المعتزلة.

وحُجَّتُنا على أنَّ الخاصَّ قاضٍ على العامِّ إذا انفصل عنه، سواءٌ تقدَّم أو تأخَّرَ: هو أنَّ العملَ بكتابِ الله وسُنَّة نبيِّه مَهْما أمكن لم يَجُزْ إلغاؤه، وإذا اطُّرِحا معاً أو اطُّرِحَ أحدُهما، كان إلغاءً للدليلَيْن، أو لأحدهما. وإلغاؤهما أو إلغاءُ أحدِهما مع إمْكانِ الجمعِ بينهما لا يصحُّ.

وأيضاً، فإنَّ الخاصَّ معلومٌ دخولُ ما تناولَه تحتَه، ودخولُ ذلك تحتَ العامِّ مشكوكٌ فيه، والعِلْمُ لا يُتْرَكُ لأَجلِ الشكّ.

وأيضاً، فإنَّ فُقهاءَ الأمصارِ في هذه الأعصارِ يَخُصُّون أعمَّ الخبرَيْن بأخَصِّهما مع فَقْدِ علمِهم التاريخ.

وأُجيبَ عن الأول: بأنَّ المعلومَ أنَّ العمومَ مُتناولٌ للخُصوص، أي: الذي أخرجه المخصِّصُ كتناوُلِ المخصِّصِ له، وإن كان تناوُلُ العمومِ ظاهراً، وتناوُل الخصوص نصّاً، فلا عِبْرةَ بالافتراقِ في ذلك مع تناوُلِ اللفظَيْن لهما، ويُرَدُّ بأنا لا نُسلِّمُ أنه لا عِبْرةَ بالافتراقِ بينهما في ذلك، لأنه إذا كانت دَلالةُ الخاصِّ أقوى من جهةٍ، فلا يُمكنُ اطِّراحُه بما هو أضعفُ منه دَلالة.

وأُجيب عن الثاني: بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّ دُخولَ المخصِّص تحتَ العامِّ مشكوكٌ فيه، بل مقطوعٌ به ما لم يحصُل مخصَّصٌ يُعْلَمُ إخراجُه لبعضِ ما تناولَه العمومُ، والخاصُّ المتقدِّمُ إذا تراخى عنه العُمومُ ولم يقارِنْه لم يُعْلَمْ أنَّ العمومَ لم يَتَناوَلْه، إذْ لا مُقتضى لصرفِ العمومِ عن ظاهرِه، بل الظاهرُ أنه ناسخٌ لِما نافاه حيث تُيقِّنَ تراخِيه، فإن جُهِلَ، فَهو كتَعارُضِ الخُصوصَيْن اللذين جُهِلَ المتأخِّر منهما.

قُلنا: عَدَمُ العِلمِ بأنَّ حُكمَ الخصوصِ المتقدِّمِ غيرُ داخلٍ تحتَ العمومِ المتأخِّرِ لا يستلزمُ العِلْمَ بدُخولِه تحتَه.

سلَّمنا أنَّ الظاهرَ دُخولُه تحتَه، فغايةُ ما فيه أن يُظَنَّ بدُخولِه لا يُقْطَعَ به، وهو في الخاصِّ مقطوعٌ به، والظنيُّ لا يعارِضُ القطعيَّ فكيف يَنْسَخُه؟

وأُجيبَ عن الوجهِ الثالث: بأنَّه لا نُسَلِّمُ الإجماعَ على ذلك. والمعلومُ أنَّ ابنَ عُمَرَ لِم يُخصِّصْ قولَه تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ (النساء: ٢٣) بقولِه ﷺ: «لا تُحرِّمُ الرَّضْعَةُ ولا الرَّضْعَتانِ»[1].

قُلنا: إنّه إنَّما لم يُخَصِّص ابنُ عُمرَ عمومَ الآيةِ بالحديث، لاحتمالِ أن يكونَ الحديثُ غيرَ صحيح عنده. كما هو المذهب[2]، لا لأنَّ الآيةَ ناسخةٌ للحديث. سَلَّمْنا أنَّ الآيةَ ناسخةٌ للحديث، فالحديثُ إنَّما هو آحادِيٌّ ظنِّيُّ الإسناد، وعمومُ الآية ظنيٌّ أيضاً، فهو من بابِ نَسْخِ ظنيِّ المَتْنِ بظنيِّ الدلالةِ، وهو غيرُ ما نحنُ بصدده[3].

واعلم أنَّه إذا تأخَّرَ الخاصُّ عن العامِّ قَدْرَ ما يُمكنُ العملُ بالعامِّ، فالخاصُّ حينئذٍ إنَّما يكونُ ناسِخاً لِما يتناولُه من مدلولِ العامِّ، ويَبْقَى ما بقيَ من العامِّ

(١) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «المسند» (٢٦٨٧٣)، ومسلم (١٤١٥)، وابن ماجه (١٩٤٠) وغيرهم من حديث أُمِّ الفضل رضي الله عنها.
وأخرجه بهذا اللفظ ابن حبّان (٤٢٢٨) من حديثِ عائشة رضي الله عنها، وروي عنها بلفظ «لا تحرّمُ المصَّةُ ولا المصَّتانِ» أخرجه الإمام أحمد (٢٤٠٢٦) ومسلم (١٤٥٠)، وابن ماجه (١٩٤١) والترمذي (١١٦٠).

(٢) أما الحديثُ فهو صحيحٌ، واحتجَّ الإمام القُطب للمذهب بعدم التحديد في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ (النساء: ٢٣)، وبما روى البيهقي - يعني في «السنن الكبرى» (٧: ٤٥٨) - عن شُرَيْح: إنَّ علياً وابن مسعودٍ رضي الله عنهما قالا: يُحَرِّمُ من الرَّضاع قليلُه وكثيره. انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ٨).

(٣) انظر «إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم» (٤: ٦٣٥-٦٣٦) للقاضي عياض.

على حُكْمِه الأوّل، وكَوْنُ الخاصِّ بهذه الحيثيةِ ناسِخاً لا يُنافي ما قدّمْنا بيانَه من قولِنا: إنَّ الخاصَّ قاضٍ على العامِّ، قُدِّمَ أو أُخِّرَ، لأنَّ نسخَ الخاصِّ للعامِّ داخلٌ تحت تلك القاعدةِ كما لا يَخْفى.

ومنها: أنَّ العامَّ ـ وإن كان قَطعيَّ المَتْن ـ يصحُّ تخصيصُه بالدليلِ الظنيِّ من خبرٍ آحاديٍّ أو قياسٍ جَليٍّ(١).

فمثالُ تخصيص القطعيِّ بالخبرِ الآحاديِّ تخصيصُ المواريثِ(٢) بقولِه ﷺ: «القاتِلُ عَمْداً لا يرِث»(٣). وتخصيصُ عُمومِ الخبرِ المتواترِ بالخبرِ الآحاديِّ كتخصيصِ قوله ﷺ: «فيما سَقَتِ السماءُ العُشْر»(٤) بقوله: «ليس فيما دُونَ خمسةِ أوْسُقٍ صَدَقة»(٥).

---

(١) انظر «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع (٢: ٣٨٣-٣٨٤) للعراقي.

(٢) يعني المستفادة من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ (النساء: ١١)، انظر «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٥: ٢١٧٠) للإمام القرافي.

(٣) أخرجه بنحو هذا اللفظ الإمام الربيع في «المسند (٦٦٨) من حديث ابن عباس. وأخرجه دون قوله: «عمداً» الإمام الترمذي (٢١٠٩)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٦٣٣٥)، وابن ماجه (٢٦٤٥) وإسناده ضعيفٌ لأجلِ إسحاق بن أبي فروة. قال الترمذي: هذا حديثٌ لا يصحُّ، لا يُعرفُ إلاّ من هذا الوجه. وإسحاقُ بن عبدالله بن أبي فروة قد تركه بعضُ أهلِ الحديث، منهم أحمد بن حنبل، والعملُ على هذا عند أهلِ العلم: أنَّ القاتلَ لا يَرِثُ، كان القتلُ عمداً أو خطأً. وقال بعضُهم: إذا كان القَتلُ خطأً، فإنَّه يَرِثُ، وهو قولُ مالك.
قلت: قد فسَّر الإمام السالميُّ مقصودَ الحديثِ بقوله: أمّا العمدُ فظاهر، لأنَّ القاتلَ قد استعجل الميراث، فعاقبه الشارعُ في الدنيا بنقيضِ قصْدِه، وأَنَّ من تعجَّل شيئاً قبل أوانه عُوقِبَ بحِرمانه.
وأما الخطأ فلسدِّ الذريعة، فرُبَّ مُتَعمِّدٍ في صورةِ مُخْطِئ، ولأنَّ الخطأ في القتل يوجبُ الديةَ على العاقلةِ والكفَّارة على القاتل، فلا يُناسبُ أن يُوجبَ له الإرثَ، لأنه سببُ المَغْرم لا المَغْنم.. إلى آخر كلامِه -رحمه الله- في «شرح مسند الربيع» (٣: ٤٤٣). ولتمامَ الفائدة، انظر «نَيْل الأوطار» (٤: ١٢٠) للإمام الشوكاني، و«تحفة الأحوذي» (٦: ٢٤٢) للمباركفوري.

(٤) سبق تخريجُه.

(٥) سبق تخريجُه. وانظر «أعلام الموقعين» (٢: ٣٢٩) حيث شدَّد ابن القَيِّم النكير على القائلين بالتخصيص، وقال: يجبُ العملُ بكلا الحديثين، ولا يجوزُ معارضةُ أحدِهما بالآخر، وإلغاءُ أحدِهما بالكلية، ثم أطال الاستدلال لمذهبه في الجمعِ بين الحديثين.

ومثالُ تخصيص القطعيّ بالقياسِ هو أن يقولَ الشارع: لا تَبيعوا الموزونَ بالموزونِ مُتفاضِلاً ثم يقول: بِيعوا الحديدَ كيف شِئْتم، فيُقاسُ النحاسُ والرَّصاصُ عليه بجامعِ الانطباعِ، وذلك يحصُلُ به التخصيصُ لعمومِ اللفظِ الأول.

فأَمَّا التخصيصُ بخبرِ الآحاد للعمومِ إن كانَ قطعيَّ المَتْن، فَعليه أكثرُ العلماء، ونَسَبه ابنُ الحاجبِ إلى الأئمةِ الأربعةِ وهم: أبو حنيفةَ، ومالكٌ، والشافعيُّ، وابن حنبل[١]، وحُجَّتنا على ذلك وجهان[٢]:

أحدُهما: أنَّ العُمومَ، وإن كان قطعيَّ المتن، فهو ظنيُّ الدَّلالة، أي: دَلالتُه على تناوُله جميعَ أفرادِه ظنيٌّ، فالخبرُ الآحاديُّ إنَّما خَصَّصَ هذه الدَّلالَةَ الظنيةَ.

وثانيهما: أنَّ السلفَ خَصَّصوا قوله تعالى:﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء: ٢٤) بقولِه ﷺ: «لا تُنكحُ المرأةُ على عَمَّتِها ولا على خالتها»[٣] وخصصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ الآية (النساء: ١١) بقوله

(١) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣١٣) للتاج السُّبكي، وتعقَّبه بأَنَّ الحنفية ينكرونه، وأَنَّ بعضَ المتكلمين منع منه مُطْلقاً.

قلت: قد ذكر الإمام الجصَّاص في «أُصوله» (١: ٧٤): أنه لا يجوزُ تخصيصُ عموم القرآن والسنةِ الثابتةِ بخبر الواحدِ وبالقياس إذا كان ظاهرَ المعنى، بَيِّنَ المرادِ غير مفتقرٍ إلى البيان ممَّا لم يثبت خصوصُه بالاتفاق. وما كان من ظاهر القرآن أو السنةِ قد ثبت خُصوصه باتفاق، أو كان في اللفظِ احتمالٌ للمعاني، أو اختلف السلفُ في معناه، وسوَّغوا الاختلافَ فيه، وتُرِك الظاهرُ بالاجتهاد، أو كان اللفظُ في نفسِه مجملاً مفتقراً إلى البيان، فإنَّ خبرَ الواحدِ مقبولٌ في تخصيصه والمرادِ به.

(٢) انظر شرح العضُد على «مختصر ابن الحاجب»: (٢٢٨).

(٣) أخرجه البخاري (٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة.

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» (٥: ٢٠٧): احتجَّ الجمهور بهذه الأحاديث وخَصُّوا بها الآية، والصحيحُ الذي عليه جمهورُ الأصوليين جوازُ تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، لأنه ﷺ مُبيِّنٌ للناسِ ما أُنزل إليهم من كتاب الله.

ﷺ: «لا يرث القاتل»[١] و«لا الكافرُ من المسلم ولا المسلم من الكافر»[٢] و«نحن معاشرَ الأنبياءِ لا نُـوْرَثُ»[٣].

واعترِض ذلك بأنَّهم لو كانوا أجمعوا على ذلك، فالمُخَصِّصُ الإجماعُ، وإنْ لم يُجْمِعوا على ذلك، فلا دليلَ. ورُدَّ بأنَّهم أجمعوا على أحكامِها مُسْتَندين إلى تخصيصِ العُموم بها، فصح الدليلُ. قالوا: رَدَّ عمرُ بنُ الخطاب حديث فاطمةَ بنتِ قيسٍ في أنَّه ﷺ لم يجعلْ لها سُكْنى ولا نَفَقَة، لمّا كان تخصيصاً لعموم قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ (الطلاق: ٦)، ولذلك قال عمر: «كيف نتركُ كتاب ربِّنا لقولِ امرأة، لا نَدْري أصدقَتْ أم كذبت»[٤]؟

ورُدَّ بأنه إنَّما تركَه لتردُّدِه في صِدْقِها، ولذلك قال: «لا ندري أصدقَتْ أم كَذَبْت»؟

وأما تخصيصُه بالقياسِ، فقد حكاه ابنُ الحاجبِ عن الأئمة الأربعةِ[٥]، وهو قول أبي الحسين - وقال (أبو) علي الجُبّائي وأبو هاشمٍ في قديم قوْليه، وبعضُ الفقهاء: لا يصحُّ التخصيصُ به مطلقاً.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه بالبخاري (٦٧٦٤) ومسلم (١٦١٤) وغيرهما من حديثِ أسامة بن زيد، وانظر تمام تخريجه في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» (٨: ٢٧٥) للحافظ الغُماري.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه مسلم (١٤٨٠) (٤٦) وأبو داود (٢٢٩١) ولفظُه: «لا نتركُ كتابَ الله وسنَّة نبيّنا ﷺ لقولِ امرأةٍ، لا ندري لعلَّها حفِظَتْ أو نَسِيَت». أما قوله: «أصدقت أم كذبَت» فقد فسَّره التاج السُّبكي في «رفع الحاجب» (٣ :٣٢٢) وبيَّن أنه رضوان الله عليه إنما تردَّد في صِدْقِها، لأنه لم يَدْرِ أحفِظَتْ، فيكون خبرُها مطابقاً، فيكون صدقاً، أم نَسِيَتْ، فلا يكونُ مطابقاً، فيكون كذباً... ثم بيَّن رحمه الله أنَّ روايةَ «أصدقت أم كذبَت» قد رُوِيَتْ بإسنادٍ ساقطٍ مُظلم. انتهى. ولتمام الفائدة انظر «إكمال المُعْلِم» (٥: ٥٤) للقاضي عِياض.

(٥) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٥٥) للتاج السُّبكي.

وقال أبو العباس بن سُرَيْجٍ[١]: إنَّه يصحُّ بالقياسِ الجليِّ لا بالقياسِ الخَفيِّ، وسيأتي تفسيرُهما[٢].

وقال أبو الحسَن الكَرْخيُّ: إنْ خُصَّ العُمومُ القطعيُّ قبلَ تخصيصِه بالقِياس بمُنْفصلٍ جازَ تخصيصهُ بالقياسِ بعد ذلك، وإلاّ فلا.

وقال عيسى بن أبان[٣]: يجوزُ إنْ كان قد خُصِّصَ بقَطْعيٍّ، وإلّا فلا.

وقيل: إنْ كان الأصلُ في القياسِ خارجاً من العُموم صحَّ تخصيصهُ به، وإلاّ فلا.

وقال ابنُ الحاجِب[٤]: إن كان الأصلُ في القياسِ مُخْرَجاً من العُموم، أو كانت العلَّةُ منصوصةً أو مُجْمَعاً عليها صحَّ التخصيصُ به، لأنَّ القياسَ في هذه الصورةِ كالنصِّ، وقد صحَّ التخصيصُ بالنصِّ، فيصحُّ بما هو في حُكْمِه، وهو هذا القياسُ، وإن لم يكُن الأصلُ مُخْرَجاً، أو كانت العلّة مستنبطةً، فالمُعْتَبرُ القرائنُ في الوقائعِ، فإن ظهرَ ترجيح الخاصِّ، فالقياسُ أوْلى، وإلاّ فعمومُ الخبر.

---

(١) الإمام الكبير، أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي الشافعي (ت : ٣٠٦هـ) ناشر فقه الشافعي في بغداد، وصاحب المصنفات. تفقَّه بالأنماطي، وتخرَّج به غير واحدٍ من فحول الشافعية. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (١: ٦٦)، و«طبقات السبكي» (٣: ٢١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤: ٢٠١).

(٢) يحسُنُ الإشارة هنا إلى قول التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٣٥٧): والمنْعُ من التخصيص بغير الجليّ، نقله المصنِّف -يعني ابن الحاجب- تبعاً لجماعةٍ من المتأخرين عن ابن سريج. والذي نقله الشيخ أبو حامد عن ابن سُريج جوازُ التخصيص بالقياس مطلقاً، وقال: إنّه المذهب، وعزا التفرقةَ بين الجليّ وغيره إلى إسماعيل بن مروانَ من أصحابنا.

(٣) أبو موسى، عيسى بن آبان بن صَدَقة (ت ٢٢١هـ) فقيه العراق وقاضي البصرة، وتلميذُ محمد بن الحسن. كان من أهل العناية بالحديث، وذا ذِهْنٍ سيّالٍ وذكاءٍ مُفرط. وللجصّاص عنايةٌ بكلامه في «أصوله». أثنى عليه غير واحدٍ. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (١١: ١٥٧)، و«سير أعلام النبلاء» (١٠: ٤٤٠)، و«الفوائد البهية»: (٢٤٧).

(٤) «مختصر ابن الحاجب»: (٢٣٣) بشرح العضد الإيجي. وقد تصرَّف الإمام السالميّ بعبارة ابن الحاجب بما لا يُخِلُّ بالمقصود.

وتوقَّفَ الجُـوَيْنيُّ والباقِلاّنيُّ في جوازِ التخصيصِ بالقياسِ مطلقاً[١].

والحُجَّة لنا على صحَّةِ تخصيص العامِّ بالقياس هي: أنَّ الصحابةَ اختلفوا في تعيينِ سَهْمِ الجدّ في مسائلَ، وكلُّ واحدٍ منهم بنى مَذْهَبَه على قياسٍ لا على نصٍّ، وكلُّ واحدٍ من تلك القياسات مُخَصَّصٌ لعموم آيةِ الكَلالة وهي قولُه تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ إلى آخرها (النساء: ١٧٦).

فقال عليٌّ وابنُ مسعودٍ: إنَّ الجدَّ مع الأُختِ عَصَبَة، لعمومِ قولِه تعالى: ﴿فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦) فحَكَمَ بأنَّ لها النِّصفَ من مالِ كلِّ أخٍ ماتَ ولا وَلَدَ له.

وقال زيدُ بنُ ثابتٍ: بل الجدُّ يقاسِمُ الأَخواتِ إلى الثُلث، فإن نقصَت المُقاسمةُ عن الثُّلثِ رُدَّ إلى الثُّلثِ قِياساً لحالِه مع الأُخت على حالِه مع الإخوة، فهذا القياسُ مُخصَّصٌ لعمومِ قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾ (النساء: ١٧٦).

وقال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ في جَدٍّ وأخٍ لأبٍ: المالُ كلُّه للجدِّ، قِياساً على الأب، وهذا القياسُ أيضاً مُخَصَّصٌ لعمومِ الآية[٢].

ولذلك صُورٌ كثيرةٌ مَبْنيةٌ على قياساتٍ كُلُّها مُخَصَّصةٌ لعمومِ الآيةِ، فكان ذلك كالإجماعِ منهم على صحَّةِ التخصيصِ بالقِياس، فجليٌّ من قولِ الناظمِ: «وقائس جَلِيّ» إنَّما هو بالمعنى اللُّغويِّ والمرادُ به الواضح، لا بالمعنى الاصطلاحيِّ حتى يخرُجَ التخصيصُ بالقياسِ الخفيِّ فيُوافقَ ابنَ سُرَيْج.

(١) انظر «البرهان» (١: ٢٨٦) للجوَيْني، و«التقريب والإرشاد» (٣: ١٩٥) للباقلاني.

(٢) انظر «التهذيب في علم الفرائض والوصايا»: (٦٧-٧٣) لأبي الخطّاب الكلوذاني.

وفي قوله: «وقائس»: إقامةُ اسم الفاعلِ مُقامَ المَصدرِ الذي هو «قياس» أو على حَذْفِ مُضافٍ تقديرُه. وقِياسُ قائسٍ جَليٍّ.

وقوله: «هذا هو المذهَب»: إشارةٌ إلى ما تقدَّمَ ذِكْرُه من دُخولِ جميعِ أفرادِ العامِّ تحت دَلالتِه ظنّاً، وإلى ما يترتَّبُ على ذلك.

وقوله: «والشوافعُ عليه» أي: وأصحابُ الشافعيِّ على هذا المذهب[1]. وخالفَت الحنفيةُ في جميع ذلك، فقالوا: إنَّ دَلالةَ العامِّ على جميعِ أفرادِه قَطْعِيّةٌ، لاحتجاجِ أهلِ اللِّسان بالعُمومات في أحكامٍ قطعيةٍ[2]، كقولِ ابنِ مسعودٍ - رضي الله عنه-: إنَّ الحاملَ المُتوفَّى عنها زوجُها تعتَدُّ بوَضْعِ الحَمل لا بأبْعَدِ الأجَليْن[3]، لأنَّ سُورةَ النَّساءِ القُصْرى[4] نزلَتْ بعد الطُّولى[5]، فنَسَخَتْ بعُمومِها خُصوصَ الأُولى، وإن كان عاماً من وجه.

قالوا[6]: واحتمالُ العامِّ للتخصيص، وإن كان التخصيصُ شائِعاً في العُموم، فهو احتمالٌ غيرُ ناشئٍ عن دليل، فلا يُـوْرِثُ شُبْهةً في دَلالةِ العامِّ، لأنَّ العامَّ العاريَ عن المُخصِّصِ باقٍ على دلالتِه الأصلية، ووجودُ التخصيص في غير ذلك العامِّ بمُخصِّصٍ لا يُثْبِتُ في هذا العامِّ حُكْمَ التخصيص، بل ولا يُورِثُه شُبْهَة.

---

(١) حكاه البدر الزركشيّ عن جمهور الشافعية في «البحر المحيط» (٢: ١٩٧).

(٢) انظر «أصول الجصّاص» (١: ٤٠).

(٣) عملًا بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٤) وهو ثابت عنه في «صحيح البخاري» (٤٩١٠).

(٤) يعني سورة الطلاق.

(٥) يعني سورة البقرة. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٨: ٥٢٤): والمراد بَعْضُ كلٍّ، فمن البقرة قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة:٢٣٤)، ومن الطلاق قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٤) ومراد ابن مسعود: إن كان هناك نسخٌ فالمتأخِّر هو الناسخ، وإلاَّ فالتحقيقُ أن لا نَسْخ هناك، بل عمومُ آيةِ البقرة مخصوصٌ بآيةِ الطلاق. انتهى. ولتمامِ الفائدة. انظر «تفسير ابن كثير» (١: ٦٣٦) و(٨: ١٤٩).

(٦) «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ٣٥١).

قُلنا: إنَّ احتجاجَ أهلِ اللّغةِ بالعامّ على الأُمورِ القطعيةِ غيرُ مُسلَّم، واستدلالُ ابن مسعودٍ بالعُموم على ما ذُكِرَ استدلالٌ على حُكمٍ ظَنيٍّ لا قَطْعيّ، كيف يكونُ قطعياً وقد خالفَه في ذلك الحكمِ عليُّ بن أبي طالب، فأوجب عليها أبعدَ الأجَلين[1]، وبه أخذَ أصحابُنا - رَحِمَهم الله تعالى -[2]. ولا نُسلِّمُ أن احتمالَ العامِّ للتخصيصِ لا يُورِثُ في دَلالِة العامِّ شُبهةً، لأنَّ كثرةَ التخصيصِ للعُمومِ تُثْبتُ في الأذهانِ تردُّداً في دَلالةِ العام؛ هل لهذا العامِّ مُخَصِّصٌ أمْ لا؟ فإذا لم نجدْ له مُخصِّصاً ظَنَنّا بقاءَه على عُمومه ولم يُمْكِنّا القطعُ بذلك، لاحتمالِ أن يكونَ له مخَصِّصٌ لم نعلمْ به، والقولُ بأنَّ احتمالَ العامِّ للتخصيصِ كاحتمالِ الخاصِّ للمجازِ غيرُ مُسَلَّم، لأنَّ احتمالَ العامِّ للتخصيصِ أقربُ من احتمالِ الخاصِّ للمجازِ لكثرةِ تخصيصِ العامّ، ولأنَّ الحقائقَ الموضوعةَ على شيءٍ بعَيْنِه إذا استُعْمِلتْ فيما وُضِعَتْ له، قطَعْنا بأنَّ موضوعَها هو المرادُ من إطلاقِها، وموضوعاتُ العامِّ وإن كانت حقائقَ فهيَ أفرادٌ غيرُ محصورةٍ، فالقطعُ بدخولِ كلِّ فَرْدٍ من أفرادِها تحتَ العُموم أمرٌ مُتعَذِّرٌ، لكنّا نظنُّ دخولَه فقط.

ويَنْبَني على مَذْهَبِ الحنفيةِ في هذه القاعدةِ أشياء[3]:

فمنها: ثُبوتُ الاعتقادِ بدلالةِ العامِّ، ونحنُ نمنعُه كما تقدَّم.

ومنها: أنَّه لا يصحُّ تخصيصُ العامِّ عندهم بالدليلِ الظنّيِّ من خبرِ واحدٍ أو قياس، لأنَّ دلالَةَ العامِّ عندهم قَطْعية، وكلُّ واحدٍ من خَبرِ الآحادِ والقياسِ دليلٌ ظَنّيٌّ ولا يُتْرَكُ الدليلُ القطعيُّ للدليلِ الظنيّ[4].

(١) أي: تتربَّصُ المرأةُ أربعة أَشهرٍ وعشراً ولو وضعَتْ قبل ذلك، فإنْ مضت ولم تَضَعْ تتربَّصُ إلى أن تَضَع. وبه قال ابن عباس أيضاً، أنظر «صحيح البخاري» (٤٩٠٩) ولتمامِ الفائدة، انظر «فتح الباري» (٨: ٥٢١) للحافظ ابن حجر العسقلاني. «وتفسير ابن كثير» (٨: ١٥١).

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ٤٢١) للإمام القُطب، و«شرح مسند الربيع» (٣: ١٢٠) للإمام السالمي.

(٣) انظر «حاشية البُناني على المحلّي» (١: ٤٠٧)، و«أصول السرخسي» (١: ١٣٢).

(٤) انظر «أُصول الجصّاص» (١: ٧٤) و(١: ١١٠).

ثم اختلف المانِعون لتخصيصِ العامِّ بالظنيِّ، فمنهم من مَنَعه مُطلقاً؛ أي: سواءٌ خُصِّصَ قبلَ الظَّنيِّ بقَطْعيٍّ أم لم يُخَصَّصْ.

وقال عيسى بن أَبان[1]: يمتنعُ حيث لم يَسْبق المخصِّصَ الظنيَّ مُخَصِّصٌ آخَرُ قطْعيٌّ، ويجوزُ إن (كان) قَدْ خُصِّصَ بَقْطعي، مثالُ ذلك: قولُه تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ (النساء: ١١) فإنَّها لمّا كانت مُخَصَّصةً بالإجماعِ على أنَّ الكافرَ الحربيَّ لا يَرث أَباه المسلمَ قَبِلْنا تخصيصَها بقولِه ﷺ: «القاتلُ عَمْداً لا يرث»[2]، وإن كانَ آحادياً، والوجهُ في ذلك عنده: أنَّ العُمومَ القطعيَّ إذا خُصِّصَ صارَ مَجازاً في تَناوُلِه ما بقيَ والمجازُ ظنِّيٌّ، فيصحُّ حينئذٍ تخصيصُه بالظنيِّ بخلافِ ما لو لم يُخَصَّصْ أوّلاً بقَطْعيٍّ، فإنَّه لا يُخَصَّصُ بظَنيٍّ، لأنه حقيقةٌ في تناوُلِه للأفراد، والحقيقةُ إذا كانت صريحةً متواترةً لم يَجُزْ رَدُّها بما ليس بمتواترٍ، كما لا يجوزُ نَسْخُ القطعيِّ بالظنيِّ، فثبت بذلك أنه إنْ خُصِّصَ القَطْعيُّ بقَطْعيٍّ جازَ بعد ذلك أن يُخَصَّصَ بالظنيِّ، وألاّ يكونَ قد سَبَق المُخَصِّصَ الظنيَّ مُخَصِّصٌ قَطْعيٌّ، فلا جوازَ لتخصيصِه بالظنيِّ لِما ذكَرْنا.

وقيل: إنْ خُصَّ القطعيُّ بقَطْعيٍّ مُنْفصلٍ صحَّ تخصيصُه مِنْ بَعْدُ بالظنيِّ، وإن خُصَّ بُمتَّصلٍ لم يصحَّ تخصيصُه بالظنيِّ ولو كان ذلك المتَّصلُ قَطْعياً، وهذا هو قولُ أبي الحَسن الكَرْخيِّ[3]، وتوقَّفَ القاضي أبو بكرٍ الباقِلّانيُّ في جوازِ تخصيصِ القَطْعيِّ بالظنيِّ[4].

---

(١) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣١٧) للتاج السبكي.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣١٧) للتاج السبكي.

(٤) انظر كلام الباقلاني في «التقريب والإرشاد» (٣: ١٨٦)، ولتمامِ الفائدة، انظر «المستصفى» (٢: ١١٤) للإمام الغزالي.

ومنها: أنَّ المُتأخِّرَ من كلٍّ واحدٍ من العامِّ والخاصِّ ناسخٌ لِما قَبْلَه بحَسب ما يتناوَلُه الخاصُ، فالعامُّ إنْ تأخَّر عن الخاصِّ، فهو ناسخٌ للخاصّ، والخاصُّ إنّ تأخَّر عن العامِّ، فهو ناسخٌ لما يتناوَلُه من حُكْمِ العامّ، وهذا هو المرادُ بقوله: «وزعموا بأنَّ ما تأخَّرا» إلخ، والضميرُ في قوله: «منه»، عائدٌ إلى العامِّ. «وذي الخُصوص»، أي: صاحبُ الخُصوص، معطوفٌ على الضميرِ في «منه»، والمعنى: أنَّهم زَعَموا أنَّ المُتأخِّرَ من العامِّ ومن الخاصِّ ناسخٌ لِما قبله. وذلك أنَّ كلَّ واحدٍ من العامِّ والخاصِّ قَطْعيُّ الدلالةِ عندَهم، فصحَّ تناسُخهما، ولا يَحْكُمون بالتخصيصِ إلا إذا تقارَنا.

ومعنى قوله: «فينسخ الخصوص» إلخ، أي: فَيَنْسَخُ لفظُ الخصوصِ من العُموم.

ومعنى قَولِه: «وحُكْمُ ما عداه» إلخ، أي: حُكمُ ما عدا ما نسخَه التخصيصُ من العُمومِ حكْمُ ما سَبق له، أي: يَبْقى العمومُ فيما عدا الذي يتناوَلُه الخصوصُ على حُكْمِه الأول.

وقولُه: «وخُصَّ إن تقارنا» أي: إذا وردَ العامُّ والخاصُّ متقارِنَيْن ليس بين وُرودِهما وقتٌ يتراخى فيه وجودُ أحدِهما عن الآخَر، فاحْكُمْ بأنَّ العامَّ منها مُخَصَّصٌ بذلك الخاصِّ، فإنْ تقدَّمَ الخاصُّ عن العامِّ ولو بزمانٍ قليلٍ، فالعامُّ عندَهم ناسخٌ له، وكذا إذا تأخَّرَ على حسَب ما مرَّ، هذا إذا عُلِمَ تاريخُ النُّزولِ أو الوُرود، وإن جُهِلَ التاريخُ، حكموا بينهما بالتَّعارضِ[1] في ذلك المعنى الذي يتناوَلُه الخاصُّ، ويبقى العامُّ فيما عداه على حاله، أي: بلا مُعارِض، وهذا كلُّه مبنيٌّ على القولِ بقطعيةِ دَلالةِ العامّ، ونحن نمَنعُ ذلك كما عَرفْتَه مما تقدَّم، والله أعلم.

---

(١) انظر «التقريب والإرشاد» (٣: ٢٦٣) للباقلاني.

ولمّا فرغَ من بَيانِ حُكمِ العُموم بالنظرِ إلى دَلالتِه، أخَذَ في بَيانِ حُكْمِه بالنظر إلى العمل به فقال[١]:

والبحثُ عن مُخَصِّصٍ معلومِ يلـزَمُ قَبْلَ الأَخْـذِ بالعُمـومِ
وإنْ يكُـنْ ليـسَ بمعلـومٍ فهَـلْ يلزَمُ أوْ لا، فالخلافُ فيه حَلّ
وقـالَ قـومٌ بوُجـوبِ العَمَـلِ بأدْنى ما يكونُ مِن مُحْتَمـلِ
لأنَّـه المـوجـودُ بالتـحقُّـقِ ومـا عداه ليـس بالمُحَقَّقِ

اعلمَ أنَّه إذا وردَ العامُّ، وعُلِمَ أنَّ له مُخَصِّصاً، فلا يجوزُ الأخذُ بعُمومِه حتى يُبْحَث عن مُخَصِّصِه، فيلزَمُ البحثُ عن المخصِّصِ المعلومِ مَنْ أراد العملَ بالعُمـوم قبل الأخْذِ به إجماعاً لئلاّ يُخْطِئَ في عَملهِ بالعُموم، فيَحكُـمَ بغيرِ مـا أنزلَ الله تعالى، وإذا كان المُخصِّصُ غَيْرَ معلومٍ، لكنه مُحتملٌ، فهل يمتنعُ العملُ بالعُموم قبل البحثِ عن مُخَصِّصه؟ قال المَرْوزيُّ[٢] وأبو سعيدٍ[٣] وأبو العَبَّاس بن سُرَيْج: لا يجوزُ التمسُّكُ بالعُمومِ قبل البحثِ عن المُخَصِّصِ، بل لا بُدَّ من الاستقصاءِ في طَلَبه، ونسبَه صاحبُ «المِنهاج» إلى الأكثرِ من الأصوليين.

وادّعى ابنُ الحاجبِ الإجْماعَ على ذلك، والغزاليُّ عَدَم الخلافِ فيه[٤]، وتعجَّبَ

---

(١) للاطلاع على مآخذ الخلاف في هذه المسألة، انظر «العُدَّة» (١: ٣٣٥) لأبي يعلى الفرّاء و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٤٢) للطوفي، و«الغيث الهامع على جمع الجوامع» (٢: ٣٦٤) للعراقي، و«البحر المحيط» (٢: ٢٠٥) للبدر الزركشي.

(٢) يعني أبا إسحاق المروزي كما صرَّح به البدر الزركشي في «البحر المحيط» (٢: ٢٠٥).

(٣) يعني أبا سعيدٍ الإصْطَخْريَّ كما صرَّح به البدر الزركشي في «البحر المحيط» (٢: ٢٠٥).

(٤) انظر «الغيث الهامع» (٢: ٣٦٥) للوليِّ العراقي حيث قال: وحكى الغزالي والآمديُّ وابن الحاجب وغيرهم الإجماعَ على أنه لا يجوز العملُ بالعامِّ قبل البحث عن المُخصِّص، وجعلوا الخلافَ في اعتقاد العموم في العامِّ بعد وروده. انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «المستصفى» (٢: ١٥٧) للإمام الغزالي.

منهما البَدْرُ الشَّمَّاخيُّ مع وجودِ الخلافِ في ذلك، وأن ناقِلَه غيرُ واحد[١].

وذهبَ الصَّيْرَفيُّ إلى جوازِ العملِ قبل البحثِ عن المُخَصِّص[٢]، بل زعمَ السيرافيُّ[٣] وجوبَ ذلك، لأنه حقيقةٌ، والحملُ عليه أوْلى، وإلا لتوقَّفَ جوازُ التمسُّكِ بالحقيقةِ على البحثِ عن المانعِ من إرادتِها.

واحتجَّ الصيرفيُّ على جوازِ ذلك، بأنَّ الرسولَ ﷺ كان يُوجِّهُ أصحابَه إلى الأقطارِ ويأمرُهم بالعملِ بما قد عَرَفوه من الكتابِ والسنَّةِ من عُمومٍ أو خُصوص، ولا يأمُرُهم بالبحثِ عن مُخَصِّصٍ ولا ناسخٍ حتى يَبْلُغَهم، وصَحَّحَ البدرُ هذا المذهبَ، وقال[٤]: وهو قولُنا وقولُ أصحابِ الظاهر، وحُكِيَ عن بعضِ المالكيِّين وبعضِ الشافعيِّين وبعضِ الحَنَفِيِّين.

واحتجَّ المانِعون للعملِ بالعمومِ قبلِ البحثِ عن المخصِّص بأنَّ المُقْتضي للعمومِ هو الصيغةُ المُجرَّدة، ولا يُعْلَمُ التجرُّدُ إلا بَعْدَ البحث[٥].

ورُدَّ بأنَّ الظاهرَ من الصِّيَغِ البقاءُ على العُموم، لأنَّه الأصلُ، وإجراؤه عليه أولى.

واحتجَّ صاحبُ «المنهاج» على ذلك بأنَّه لا شَكَّ أنَّه يضعُفُ الظنُّ لبقاءِ عُمومِه على ظاهِره لكثرةِ المُخَصِّصِ من العُموماتِ الشرعية، فإنه قد قيل:

---

(١) انظر «مختصر العدل والإنصاف»: (٢٨) للبدرِ الشمَّاخي.

(٢) نقله البدر الزركشيُّ في «البحر المحيط» (٢: ٢٠٥). وعبارتُه ثمَّة: يجبُ اعتقادُ عُمومِه في الحال عند سماعِه، والعملُ بمُوجَبِه.

(٣) كذا في الأصول، ولم يتبيَّنْ لي من هو؟

(٤) شرح مختصر العدل والإنصاف، ص٣٥٥.

(٥) انظر «شرح اللُّمع» (١: ٣٢٦-٣٢٧) للشيرازي وزاد: لأنَّ دليل التخصيصِ قد يكونُ مُتَّصلًا بلفظ العمومِ بالشرطِ أو الاستثناء، وقد يكون متأخراً عنه، فلم يجُزْ اعتقادُ عمومِه ما لم يُوجَدْ شرطُ العُموم فيه. انتهى.

ما مِنْ عَموم إلا وقد دخَلَه التخصيصُ إلا قولَه تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩) وإلاّ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩) و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ (يونس: ٤٤) وقوله: ﴿لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٨) ونَحوَ ذلك، وإذا كان كذلك، لم يحصُل ظنٌّ يُبقي العُمومَ على ظاهرِه إلاّ بعدَ البحثِ، وإذا لم يحصُل ظنٌّ لم يُجز العَمَلُ به مع الشكِّ، والمُجوِّزون لذلك، وإن سَلَّموا ضَعْفَ الظنّ في دلالةِ العُموم بكثرةِ المُخَصِّصاتِ، فليس عندَهم ضعفُ الظنِّ ههنا مانِعاً من جوازِ الأخْذِ بالعُموم، ومُوجِباً للبحثِ عن المخصِّص، لأنَّ الأَخْذَ بالعُموم على هذه الحالةِ إنَّما هو أخذٌ بدليلٍ، وإن ضَعُفَتْ دَلالتُه لعارضٍ، فلا يَقْدَحُ ذلك في جوازِ الأَخْذِ به ما لم يعارِضْه ما هو أقوى منه.

ثم اختلف القائِلون بوُجوبِ البحثِ عن المُخَصِّص قَبْلَ الأَخْذِ بالعُموم.

فقال الأكثرُ منهم، وصَحَّحه البَدْرُ - رحمه الله تعالى - إنه يكفي الطالبَ للمُخَصَّصِ أن يحصُلَ له بعد البحثِ ظنٌّ فَقْدِه إذا كان البحثُ واقِعاً من مُطَّلعٍ على عِلْمِ الحديثِ وغيرِه مما يصحُّ التخصيصُ به[1].

وقال الباقِلاّني: بل لا بُدَّ من تَيقُّنِه فُقْدانَ المُخَصِّص، فيجبُ عنده حتى يحصُلَ اليقينُ بأنْ لا مُخَصِّصَ للعُموم، واعتُرِضَ عليه بأنَّه لو وجبَ ذلك لبَطَل العملُ بأكثرِ السنَّةِ لا سيَّما عموماتُها.

ورُدَّ بإلزامِ الخصمِ ما يقولُ به ويلتزمه، فالأَولى أن يُقال: إنه لا سبيلَ له إلى تيقُّنِ انتفاءِ المخصِّصِ، ومن ثَمَّ لم تصحَّ الشهادةُ على النفي، وكذلك حُكْم كلِّ دليلٍ مع مُعارِضِه، كالبحثِ عن الناسخِ وعن العلَّةِ المعارضةِ في القياسِ، وعند تعارُضِ الإجماعِ. فإنَّ الكلامَ في ذلك كُلِّه واحد.

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٣٥٥.

وقال قوم: يجبُ العملُ بأقلِّ ما يتناولُه العُمومُ وهو الثلاثةُ في الجمعِ مثلاً، لأنَّ أقلَّ ما يتناولُه اللفظُ هو المتحقِّقُ عندَهم إرادتُه من اللفظ، فيجبُ إجراءُ العُمومِ فيه عند إطلاقهِ لتحقُّقِ إرادتِه، ولا يحتاجُ وجوبُ العَملِ به إلى البحثِ عن المُخَصِّص، ويتوقَّفُ فيما عدا ذلك الأقلَّ حتى يُعْلَمَ هل هو مرادٌ من لفظ العموم أو غيرُ مراد؟ وذلك أنَّ ما عدا الأقلَّ غيرُ متحقِّقٍ إرادةُ دُخولِه تحتَ العامّ، وهذا معنى قوله: «وقال قوم» إلخ.

قُلنا: لا نُسلِّمُ تحقُّقَ إرادةِ دخولِ أقلِّ مدلولِ اللفظِ لاحتمالِ أن يكونَ قد خرجَ بعضُ ذلك بالمخصِّصِ، ولو سلَّمْنا ذلك لقُلنا: إنَّ إرادةَ أقلِّ مدلولِ العامِّ وأكثرِه من لفظِه سواءٌ، فتحقَّقَ عدمُ إرادةِ الأقَلّ.

ثم أَخذَ في بيانِ حُكمِ العامِّ إذا ورد بسببٍ خاصٍّ[1]، فقال:

وإنْ أتى لفـظُ العُمومِ مُسْتَقِـلّ ... عن السؤالِ بعُمومِه عُمِلْ
وإنْ يكُــنْ مُفْتَـقِــراً إليـــهِ ... فهو بحَسبِ ما انطوى عليهِ

اعلم أنَّ اللفظَ العامَّ إما أن يَرِدَ ابتداءً؛ أي: بلا سؤالٍ ولا سَبَبٍ، وإمَّا أن يَرِدَ بعد سُؤالٍ أو سببٍ، فإنْ وردَ ابتداءً فحُكْمُه أنَّه عامٌّ إجماعاً وقد تقدَّم، وإن وردَ بعد سُؤالٍ أو سببٍ، فإمّا أن يكونَ ذلك السؤالُ أو السببُ عامّاً أو خاصّاً فإن كان عامّاً كـ«هل الماءُ طاهر؟» فجوابُه العامُّ عامٌّ مِثْلُه بلا خلافٍ بين الأُصوليين.

وإن كان السؤالُ أو السببُ خاصّاً فإمّا أن يكونَ الجوابُ مُفْتَقِراً إلى السؤالِ

---

(١) للاطلاع على مآخذِ الأصوليين في هذه المسألة، انظر «قواطع الأدلة» (١: ١٩٣) للسمعاني، و«مختصر ابن الحاجب» (٣: ١١٦) بشرح التاج السُّبكي، و«العُدَّة» (١: ٣٧١) لأبي يعلى الفرَّاء، و«التلويح على التوضيح» (١: ٦٢) للسعد التفتازاني، و«الإحكام» (٢: ٤٤٨) للسيف الآمدي، «البحر المحيط» (٢: ٣٥٢) للبدر الزركشي.

أو السببِ؛ أي: لا يستقلُّ الجوابُ بنفْسه كـ«هل عليك لي مئة درهم؟» فيقول: نعم، وأليسَ لي عندَك كذا؟ فيقول: بلى، فنَعمٌ وبلى جوابٌ غيرُ مُستقلٍّ بِنَفْسِه، فحُكْمُه حُكْمُ السؤالِ من عُمومٍ وخصوص، وهذا معنى قوله: «وإن يَكُنْ مُفْتَقِراً إليه» إلخ، أي: وإنْ أتى اللفظُ المُجابُ به محتاجاً إلى السؤالِ لا يتمُّ معناهُ بدُونِه، فهو في عُمومه وخُصوصِه بحَسب ما انطوى عليه السؤالُ من ذلك، فإنْ كان السؤالُ عامّاً، فهو عامٌّ كالسؤالِ، وإن كان السؤالُ خاصّاً، فهو خاصٌّ مِثْلُه أيضاً.

وكذلك حُكْمُ السَّبَبِ، إنْ كان لفظُ العُمومِ مُستقلاًّ عن السؤالِ والسببِ، فحُكْمُه عندنا وعند الجمهور أنَّه عامٌّ، والسببُ الخاصُّ لا يُخَصِّصُه، وذلك نَحوُ قولِه ﷺ حين سُئِل عنْ بئر بُضاعة فقال: «خُلِقَ الماءُ طَهوراً لا يُنَجِّسه إلا ما غَيَّرَ لَوْنَه أو طَعْمَه أو رِيحَه»[1]، ونحوُ قولِه ﷺ وقد سُئِلَ عن شاةِ مَيْمونَة وقد ماتَتْ: أيُنْتَفَعُ بإهابِها؟ فقال: «أيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُر»[2]، فعُمومُ الحديثَيْنِ لا يُقْصَرُ على سَبَبِهما وهو بِئْرُ بُضاعةَ في الأولِ، وشاةُ مَيْمونَةَ في الثاني، وهو معنى قولِهم: لا عبرةَ بخصُوصِ السَّبَبِ مع عُمومِ اللفظِ.

وقيل: إنَّ خُصوصَ السببِ مُعْتَبر، وإنَّ عُمومَ اللفظِ مَقْصورٌ عليه ومُخَصَّصٌ به، ونسبَ صاحبُ «التوضيح»[3] وغيرُه هذا القول إلى الشافعي، ونسبه صاحب

---

(١) أخرجه أبو داود (٦٦) والترمذي (٦٦) والنسائي (١: ١٧٤)، وابن ماجه (٣٧١) وغيرهم من حديثِ أبي سعيد الخُدريِّ دون قوله: «إلاّ ما غيَّر لونه أو طعْمه أو ريحَه» فإنه مرويٌّ من طريقِ رِشْدين بن سعد وهو متروك، أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (١: ٢٦٠)، وبنحوه الدارقطني في «السنن» (١٢٨)، ولتمامِ الفائدة، انظر «نَيْل الأوطار» (١: ٦٠) للإمام الشوكاني.
قلت: بئر بُضاعة بضم الباء في الأشهر: بئر معروفة من ناحية بني ساعدة من المدينة المنورة. انظر «معجم البلدان» (١: ٤٤٢).

(٢) أخرجه مسلم (٣٦٦)، والدارمي (٢: ٨٦)، وأبو عوانة (١: ٢١٢)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١: ٤٦٩) وغيرهم من حديثَ ابن عباس، وصحَّحه ابن حِبَّان (١٢٨٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) انظر «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي بهامش «التلويح» (١: ٦٣) للتفتازاني.

«المنهاج» إلى بعض الشافعية[1]، والمذهبُ الأولُ هو الصحيحُ، وهو معنى قوله: «فبعُمومِه عُمِل»، أي: يُعْمَلُ بِعُمومِ اللفظِ إذا كان مُستقلاً عن السُؤال.

والحجَّةُ لنا وللجمهورِ على ذلك وُجوه[2]:

أحدُها: أنَّ الدليلَ إنّما هو اللفظُ لا السببُ، واللفظُ عامٌ فلا تُخرِجُه أَخَصِّيَّة السَّبَبِ عن عمومه.

ثانيها: أنَّ الصحابةَ استدَلُّوا بآيةِ السرقة على قَطْعِ كلّ سارقٍ، وهي نزلَتْ في سَرِقَةِ المِجَنِّ أو رِداء صَفْوان[3] على اختلافِ الرواية[4].

ثالثُها: أنَّ آيةَ الظِّهارِ نزلَتْ في سَلَمةَ بن صخر[5]. وآيةُ اللِّعانِ في هِلالِ بن أمية أو غيرِه على اختلافِ الروايةِ[6]، ولم تُقْصرا على سَبَبِهما.

---

(١) وهو الأصحُ، وذكر السمعانيُ منهم المُزَنيَّ والقفَّالَ وأبا بكرٍ الدقَّاقَ، وقَيّد ما ورد عن الإمام الشافعيِّ من ذلك بأنه إنما كان كذلك لأدلةٍ دلَّتْ عليه، فإمّا إذا لم يكُنْ هناك دليلٌ يدلُّ على التخصيص فمذهبُه إجراء اللفظِ على عُمومه، انظر «قواطع الأدلة» (١: ١٩٥). ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٢١) للتاج السُّبكي.

(٢) لتمامِ الفائدة، انظر «التلويح» (١: ٦٣) للتفتازاني.

(٣) يعني صفوان بن أمية بن خلف الجُمَحيَّ. أسلم بعد فتح مكة، له ترجمة في «الإصابة» (٣: ٤٣٢) لابن حجر.

(٤) قد أخرج البخاري (٦٧٩٥) ومسلم (١٦٨٦) وغيرهما من حديثِ ابن عمر: أنَّ رسولَ اللهَ ﷺ قطع سارقاً في مِجَنٍّ قيمتُه ثلاثةُ دراهمَ. انتهى. وللاطلاع على حديثِ صفوان بن أمية، انظر «سنن ابن ماجه» (٢٥٩٥) و«سنن أبي داود» (٤٣٩٤)، و«السنن الكبرى» (٧٣٢٣) للنسائي، و«شرح مشكل الآثار» (٢٣٨٣) للطحاوي.

(٥) كذا قال المصنِّفُ رحمه الله. والصواب أنَّ آيةَ الظِّهار قد نزلت في حَقِّ أَوس بن الصامت زوج خولة بنت ثعلبة. انظر «سنن أبي داود» (٢٢١٤)، (٢٢١٥)، و«تفسير ابن كثير» (٨: ٣٦) وأما سَلَمةُ بن صخر فليس في قصَّته أنه كان سبب النزول، ولكنَّه أُمِرَ بما أنزل الله في هذه السورةِ من العِتْقِ أو الصِّيام أو الإطعام، انظر حديثه في «سنن ابن ماجه» (٢٠٦٢) و«سنن أبي داود» (٢٢١٣)، و«سنن الترمذي» (٣٢٩٩) وقال: هذا حديثٌ حَسَن.

(٦) حديثُ هلال بن أُمية أَخرجه البخاريُ (٤٧٤٧)، وهو في «سنن أبي داود» (٢٢٥٦) ولتمامِ الفائدة، انظر «تفسير ابن كثير» (٦: ١٥-١٩).

واحتجَّ أربابُ القولِ الثاني بوَجوهٍ أيضاً(١)**:**

أحدُها: أنَّه لو لم يكُن خُصوصُ السببِ مُعْتَبراً مع عُمومِ اللفظِ، لجازَ أن يُخَصَّصَ السببُ بالاجتهادِ، كما يجوزُ تخصيصُ غيرِه من أفرادِ العامِّ بذلك. فيجوزُ إخراجُ بئرِ بُضاعَة عن عُموم «خُلِقَ الماءُ طَهوراً» أو شاةِ مَيْمونَة عن «أَيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُر» فيُحْكَم بنجاسَتهما دُونَ غيرِهما.

وثانيها: أنه لو لم يكُن لخصوصِ السببِ اعتبارٌ لما كان في نَقْلِ السببِ فائدةٌ، وقد عُنِيَتْ بِنَقْلِه الرواةُ والأَئمة.

وثالثها: أنَّه لو عَمَّ اللفظُ الواردُ في سببٍ خاصٍّ، لم يكُن اللفظُ مُطابقاً للمعنى(٢).

ورابُعها: أنَّه لو عَمَّ ذلك اللفظُ أيضاً، لكان عُمومُه حُكْماً بأحدِ المَجازاتِ بالتحكُّمِ لفواتِ الظُّهورِ بالنُّصوصية.

وخامسُها: أنَّه لو قال رجلٌ لآخرَ: تَغَدَّ عِندي، فقال: والله لا تغدَّيْتُ، لم يَعُمَّ، فلم يحنَثْ بالتغدِّي عند غيرِه.

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الأولِ: بأنَّ السببَ الذي وردَ عليه العمومُ قد اختصَّ

= وأخرج البخاري (٤٧٤٥) ومسلم (١٤٩٢) وغيرهما قصَّة اللعان من حديثِ عُوَيمر بن الحارث العجلاني. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٨: ٣٠٤): وقد اختلف الأئمة في هذا الموضع: فمنهم من رجَّح أنها نزلت في شأنِ عُوَيْمر، ومنهم مَنْ رَجَّح أنها نزلت في شأن هلال، ومنهم من جمع بينهما بأنَّ أوَّلَ مَنْ وقَع له ذلك هلال، وصادفَ مجيء عويمرٍ أيضاً فنزلت في شأنهما معاً في وقتٍ واحد، وجَنَح النووي إلى هذا، وسبقه الخطيب-يعني البغداديَّ-فقال: لعَلَّهما اتفق كونُهما جاءا في وقتٍ واحد. انتهى. ولتمام الفائدة، انظر «أسباب النزول»: (٣٦٦) للواحدي.

(١) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٢٨) للتاج السُّبكي.

(٢) يعني للسؤال كما هي عبارة التاج السُّبكي.

بالمنع من إخراجِه من العُموم للقَطْعِ بدُخولِه، فلم يَقْوَ الاجتهادُ لإخراجه[١]، ولا يستلزمُ القَطْعُ بدُخولِ بعضِ الأفرادِ تحتَ حُكْمِ العامِّ قَصْرَ العامِّ عليه، بل يصحُّ أن يتناولَ بعضَ الأفرادِ قَطْعاً لدليلٍ آخَرَ وبعضَها ظَنّاً.

والجوابُ عن الوجه الثاني: أنَّ فائدةَ نَقْلِ السَّبَبِ مَنْعُ تخصيصِه[٢] ومَعْرفةُ الأسباب، ولا يستلزمُ النقلُ للأسبابِ والاعتناءُ بمَعْرِفتها قَصْرَ العُموماتِ عليها.

وأُجيبَ عن الوجهِ الثالث: بأنَّه لا نُسَلِّمُ عَدَمَ مُطابقةِ الجوابِ للسُّؤالِ حينئذٍ، بل نقولُ: إنَّه طابَقَه، وزادَ عليه، لأنَّ مُطابقة الجوابِ للسؤالِ: هي أن يكونَ الجوابُ كاشِفاً لحالِ المسؤول عنه ومُفيداً لحُكْمِه، وقد أفادَه مع الزيادة، وليس معنى المُطابقةِ ههُنا مُساواةَ الجوابِ للسُّؤال حتى لا يزيدَ عليه بشيء[٣].

وأُجيب عن الوجه الرابع: بأنَّ النصَّ أمرٌ خارجيٌّ لقرينة[٤]، أي: لم يُجْعَلْ لفظُ العُمومِ نصّاً على السبب، بل هو وأمثالُه سواءٌ في تناوُلِ العُمومِ إيَّاه، وإنما مَنَعْنا إخراجَه لقرينةٍ أُخرى غيرِ اللفظِ، وهو كَوْنه المقصودَ بالإثباتِ، لأنَّ العُموم في حَقِّه نَصٌّ.

وأُجيب عن الوجه الخامس بأنَّه: إنما لم يحنَثْ بالتغدِّي من عندِ غيرِه لقرينةٍ كشَفتْ عن مرادِه[٥]، والله أعلم.

---

(١) قد ذكر التاج السُّبكي أنَّ أبا حنيفة قد جَوَّزَ إخراجَه، لأنه أخرج الأمَةَ المُسْتفرشةَ من عُمومِ قوله: «الولدُ للفراش» فلم يُلحِقْ ولدَها مع ورودِه في ولدِ زَمْعَةَ، وهو ولدُ أَمَةٍ مُسْتَفْرَشة. انتهى.

(٢) يعني بالاجتهادِ عند مَنْ يَمْنعُه، وهم الجمهور.

(٣) ومثَّل له بقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ (طه: ١٧- ١٨) فأجاب عَمَّا سُئل وزاد.

(٤) يعني أنَّ النَّصَّ خارجيٌّ عن مدلولِ العامِّ بقرينةٍ، وهي ورودُ الخطاب ثانياً لذلك البعض، فتثبتُ الأولويةُ من خارج. أفاده التاج السُّبكي وقال: ولا بِدْعَ في هذا. انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٣١).

(٥) لأنَّ الأَيْمانَ تُحْملُ على العادة لا على حقيقةِ اللفظ، وإنَّما لم يَعُمَّ لعرفٍ خاصٍّ، والتخلُّف لمانعٍ لا يَقْدح.

ولما فرغَ من بيانِ حُكْمِ العامِّ شرعَ في ذِكْرِ أشياءَ وقعَ النزاعُ في عُمومِها بين الناسِ، فقَدَّمَ ذِكْرَ الفِعلِ مَهْما أُثْبِتَ أو نُفِيَ، فقال(١):

والفِعْـلُ لا يَعُـمُّ مَهْمـا أُثْبِتـا وإنْ تعـدَّى لا إذا لم يُثْبَتَـا
لأنّـه مِثْـلُ مُنكَّـرٍ يَعُـمّ إذا نُفِي، وفي الثُّبوتِ لا يَعُمّ
والنَّفْيُ لَفْظِيٌّ كحَرْفِ النَّفْـي ومنهُ حكُميٌّ كمـا في النَهْيِ
والشرطُ واستفهامُه كهَلْ ترى أكْرَمَ مِنْ زيد بتَعْجيلِ القِرى

أي: إنَّ الفِعْلَ إذا وَرَدَ مُثْبتاً فلا يَعُمُّ جَميعَ مُتعلّقاتِه وإن كان مُتعدِّياً مثلاً، وذلك نحوُ قولِ الراوي: صلّى رسول الله ﷺ وآلِه داخلَ الكعبة، أو بعد غَيْبوبَةِ الشَّفَقِ، أو جَمَعَ في السَّفَرِ، فلا يعمُّ الفَرْضَ والنَّفْلَ(٢)، ولا الشَّفَقَيْن، وكذلك لا يعم الجَمْعَيْن.

وقال بعضٌ: إنّه يَعُمُّ، وهو ضَعيفٌ، لأنَّ حقيقةَ الفعلِ في حُكْمِ النَّكرةِ، ولا قائلَ بعُمومِ النكرةِ المُثْبتةِ إلاّ عند مَن يجعلُ المُطلقَ عامّاً، والصَوابُ أنّه نوعٌ من الخاصِّ كما تقدَّم، وإنْ تناوَل جُمْلَةَ أفرادٍ، فذلك التناولُ إنَّما هو باعتبارِ البَدَليةِ لا الاستغراقِ كما في العامِّ، أمّا تَكْرار الفِعلِ فمستفادٌ من قولِ الراوي: كان يجمعُ كقولِهم: كان حاتمٌ يُكْرِم الضيفَ(٣)، أي: لا من عُمومِ لفظِ الفِعلِ، وأما دخولُ أُمَّتَه فبدليلٍ خارجيٍّ لا من لفظِ الفِعْل أيضاً وذلكَ الدليلُ: إمّا قَوْلٌ

(١) للاطلاع وتمامِ الفائدة، انظر «مختصر ابن الحاجب»: (١٩٨) بشرح العَضُد الإيجي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٦٧) للتاج السُّبكي، و«التلويح على التوضيح» (١:٦٢) للسعدِ التفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ٣٨٨)، و«حاشية البُناني على المحلّي» (١: ٤٢٤).
(٢) لأنَّ الصلاةَ الواحدة - مَثَلا - يستحيلُ أن تَقَعَ فَرْضاً ونَفْلَا معاً.
(٣) لأنَّ العادةَ جاريةٌ بأنَّ ذلك لا يُقالُ إلّا لمَنْ تكرَّر منه الفعل. انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٦٩).

نحوُ: «صَلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي»[١] و«خُذوا عني مناسِكَكم»[٢] أو قرينةٌ حالٍ كوُقوعِه بعد إجمالٍ[٣]، أو إطلاقٍ، أو عُمومٍ، أو بقولِه تعالى:﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١) أو بالقياس[٤].

احتجَّ القائِلون بعُمومِ الفِعْلِ المُثْبَتِ بنحوِ ما رُوِيَ عنه ﷺ سَها فسجد[٥]. «وأما أَنا فأُفيضُ الماء»[٦]. لثبُوتِ حُكمِ السّجودِ لكل ساهٍ في الصلاة، وإفاضةِ الماءِ لكلِّ متوضِّئٍ مَثَلاً.

قُلنا: عُمومُه بما مرَّ من القرائِنِ لا بلَفْظِ الفعلِ، فصحَّ أنَّ مثْلَ «صلّى داخلَ الكعبة» ونحوَه من الأفعالِ المُثْبتةِ لا يَقْتضي العُموم اللَّفظي، بخلافِ قول الصحابي: نهى رسولُ الله ﷺ وآلِه عن بَيْعِ الغرَرِ[٧]، وقضى بالشُّفْعةِ للجار[٨]، فإنَّه عامٌّ لكلِّ غرَرٍ، وكلِّ جارٍ حيثُ رَواهُ عَدْلٌ عارِفٌ كما سيأتي.

أمّا قولُ الناظِم: «لا إذا لم يُثْبَتا... لأنه مِثْلُ مُنَكَّرٍ» إلخ، فمعناه: أنَّ الفِعلَ إذا وقع مَنْفِياً نحوُ: ما فعلتُ، ولا أفعلُ، عامٌّ في مفعولاته، ومِثْلُه: إنْ فَعَلْتَ، ولا تفعَلْ وهَلْ فَعَلْتَ؟ بخلافِ الفعلِ المُثْبَت؛ وذلك أنَّ حقيقةَ الفعلِ في حُكمِ النكرةِ تعمُّ في مَقامِ النفي، ولا تعمُّ في مَقامِ الإثباتِ، وكذلك الفعلُ، فإنَّ معنى قولِ القائلِ: ما ضربْتُ، أي: ما أوقعْتُ ضَرْباً: فضَرْبٌ نكِرةٌ، وكذا سائرُ الأَمثلة،

---

(١) سبق تخريجُه.
(٢) سبق تخريجُه.
(٣) مثل القطع من الكوع بعد آية السرقة.
(٤) وهذا كالمستفاد من كلام ابن الحاجب في «المختصر»: (١٩٨) بشرح العَضُد الإيجي.
(٥) أخرجه أبو داود (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥)، والنسائي (٣: ٢٦) وغيرهم من حديثِ عِمران بن حُصَيْن، وصحَّحه الحاكم في «المستدرك» (١: ٣٢٣) ووافقه الذهبي، وهو في «صحيح ابن حبّان» (٢٦٧٠) بإسنادٍ قوي.
(٦) أخرجه البخاري (٢٥٤)، ومسلم (٣٢٧) وغيرهما من حديثِ جُبَيْر بن مُطْعِم.
(٧) سبق تخريجه.
(٨) سبق تخريجه.

وهذا القولُ هو قولُ أكثرِ الأُصوليين، واحتجُّوا عليه بصحةِ قَبولِ الفعلِ المنفيِّ التخصيصَ، نَحْو: ما أكلتُ إلا تَمْرةً، وقَبولُ التخصيصِ دليلُ العُموم.

وقال أبو حنيفة[1]**:** لا يعمُّ، فلا يصحُّ تَخْصيصُه، وجَوَّزَ قَتْلَ المُسْلِمِ بالذمِّي، ونحن نمنعهُ لحديثِ: «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بكافر»[2].

واحتجَّ أبو حنيفةَ بأنَّ الفعلَ حقيقةٌ ذهنيةٌ، والحقيقةُ الذهنيةُ لا تدخلُها زيادةٌ ولا نُقصان فلا تقبلُ تَخْصيصاً.

قُلنا: إنَّ قولَه: لا أكلتُ، نفيٌ لحقيقةِ الفعلِ بالنسبةِ إلى مفعولاتِه، فيعمُّ كلَّ مأكولٍ، وهو معنى العمومِ، فيجبُ قَبولُ التخصيصِ، وكذلك: «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بكافر».

قالوا: لو كان عامّاً، لعمَّ في الزمانِ والمكان.

قُلنا: مُلْتَزمٌ. سَلَّمْنا. والفَرْقُ أنَّ: لا أكلْتُ لا يُعْقَلُ إلا بمأكولٍ بخلافِ الزمانِ والمكانِ؛ فهو يُعْقَلُ مِن دُونِهما.

قالوا: إنَّ: أَكَلْتُ، ولا آكل مُطْلقٌ، فلا يصحُّ تغيُّره بمُخَصِّصٍ، لأنَّه غَيْرُه.

قُلنا: المُرادُ المقيَّدُ المطابقُ للمطلقِ لاستحالةِ وجودِ الكُليِّ في الخارجِ، وإلا لم يحنَث بالمُقيَّد.

وقوُل المصنّف: «والنَّفْيُ لفظيٌّ كحَرْفِ النفي... ومنه حُكْمي» إلخ. يعني: أنَّ النفيَ يكونُ تارةً حقيقياً كما في قولك: لا أضرِبُ، ولن أضربَ، وذلك ما إذا كان النفيُ بالحروفِ الموضوعةِ له، وتارةً يكونُ حُكْمياً كالنَّهْيِ، مِن نحوِ

---

(١) انظر «فواتح الرحموت» (١: ٢٩٨) لابن عبدالشكور، و«رفع الحاجب» (٣: ١٧٨) للتاج السُّبكي.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه البخاري (١١١)، وأبو داود (٤٥٣٠)، والنسائي (٨: ١٩) وغيرهم من حديثِ علي بن أبي طالب.

قولِك: لا تَضْرِبْ، فإنه لم يُوْضَعْ لنفس النفي، وإنما وُضِعَ لطلبِ تَرْكِ الفعلِ، فاستلزَم طَلَبَ تركِ نَفْيِ وُجودِه، فكان نَفْياً حُكْمِياً، أي: حُكْمُه كحُكْمِ النَّفيِ وإن كان حقيقتُه غيرَ ذلك.

وكالشَّرطِ المُثْبَتِ من نَحْوِ قولِك: إن ضَرَبْتُ فعليَّ كذا، وإن قَتَلْتَ مُسْلِماً فعليكَ القِصاصُ؛ إذ المعنى: لا أضربُ أحداً، فإنْ ضرَبْتُ كان عليَّ كذا، ولا تقتُلْ مُسلماً، فإنْ قتَلْتَه قُتِلْتَ به، أمّا الشرطُ المنفيُّ من نحوِ قولِك: لئِنْ لم أضرِبْ رَجُلاً، فعليَّ كذا، فهو خاصٌّ، لأنه يقَعُ على فَرْدٍ من أفرادِ الرجالِ، وَيَبَرُّ بضَرْبِه مثلاً.

أو كالاستفهامِ الإنكاري من نحوِ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ١٣٥) أي: لا يغفرُها أحدٌ غيرُهُ تعالى[١].

ومنه: مثالُ النظم، وهو قولُه: هل تَرى أكرمَ من زيدٍ؟ أي: هل تعلمُ أحداً أكرمَ منه؟ أي: لا أكرَمَ منه أحدٌ، فهذا الاستفهامُ وإن كان موضوعاً لطلب الفهمِ، فالمرادُ به ههنا غيرُ حقيقتِه الموضوعِ لها، فكان نَفْياً حكْمياً، والله أعلم.

ثم قال:

وفي الخطابِ يدخُلُ المُخاطَبُ ... ما لم يكُنْ هناك شيءٌ حاجبُ

يعني: أنَّه إذا خاطَب المخاطبُ غيرَه بكلامٍ عامٍّ دخلَ تحتَه المُخاطِبُ وغيرُه[٢]، نحوُ قولِه تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٩) فذاتُه تعالى

(١) انظر «فتح القدير» (١: ٤٢٥) للشوكاني حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾: من الإنكارِ مع ما يتضمَّنه من الدلالةِ على أنه المختصُّ بذلك سبحانه دون غيره، أي: لا يغفرُ جنسَ الذنوبِ أحدٌ إلاّ الله.

(٢) لتمامِ الفائدة، انظر «البرهان» (١: ٢٤٧) للإمامِ الجُوَيني، و«المستصفى» (٢: ٨٨)، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢٠٦) بشرح العَضُدِ الإيجي، و«رفع الحاجب» (٣: ٢٢٠) للتاج السبكي، و«الإحكام في أُصولِ الأحكام» (٢: ٤٨٣) للآمدي، و«البحر المحيط» (٢: ٣٤٦) للبدر الزركشي، و«مختصر العدل والإنصاف» (٣٠) للبدرِ الشمَّاخي.

داخل تحتَ «كلِّ شيء» فذاتُه تعالى معلومةٌ له ـ عَزَّ وجلَّ ـ، ونحو: مَنْ أَحْسَنَ إليك فأكرِمْه ولا تُهِنْهُ، فالمخاطبُ بهذا الكلامِ داخلٌ تَحْتَ هذا الحُكم إلاّ إذا مَنَعَ من دخولِه مانعٌ من عقْلٍ أو نَقْلٍ، وهو معنى قوله: «ما لم يكُنْ هناكَ شيءٌ حاجِبُ». وذلك نحوُ قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) فالعقلُ يمنَعُ من دخولِه تعالى تحتَ هذا الحُكْمِ، لأنَّه لا يَصِحُّ أن يكونَ مَخْلوقاً، تعالى الله عن ذلك!

وقال بعضٌ[1]: إنَّ المخاطبَ لا يدخُلُ في عمومِ خطابِه، واستدلُّوا بقَوْلِه تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢).

قُلنا: قامَ الدليلُ العقليُّ بخروجِ الُمخاطِبِ من عُموم خطابِه هُنالك، والقاعدةُ فيما إذا لم يقُم الدليلُ على خُروجِه منها كما هو كذلك في سائرِ العُمومات، والله أعلم.

ثم قال:

وإنْ يكُنْ خِطابُه لمُفْرَدِ ... فلا يَعُمُّ الحُكْمُ كلَّ أحدِ
لكنَّه يعمُّ بالمَشْروعِ ... حُكْمي على الواحدِ في الجميعِ

أي: إذا توجَّه الشارعِ إلى واحدٍ مُفْرَد نحو: افعَل كَذا يا زيدُ، واترُكْ كذا يا عمرو، فلا يتناوَلُ هذا الخطابُ بنفسِ هذه الصيغةِ، غَيْرَ ذلك المُخاطَبِ بعينه، لكن يُقاسُ عليه مَنْ عَداه إذا ظهرَتْ عِلَّةُ الحُكمِ فيه.

وقيل: إنَّه يعمُّ غَيْرَ المُخاطَبِ أيْضاً، واختار البَدْرُ الشمَّاخي[2] - رحِمه

(١) وهو مذهبُ الشافعية كما صرَّح به البدرُ الزركشي في «البحر المحيط» (٢: ٣٤٦) ونقل تصحيحه عن الإمام النوويّ، ولإمامِ الحرَمَيْنِ تفصيلٌ خُلاصتُه: أَنَّ اللفظَ يتناولُه نَفْسَه، ولكنه خارجٌ عنه عادة. انظر «البرهان» (١: ٢٤٨).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٣٨٤.

الله تعالى ـ: أنّه يعمُّ بدليلٍ لا بِنَفْسِه، نحو: «حُكمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة»[١]. وهذا معنى قَوْلِ المصنِّف: «لكنَّه يعمُّ بالمشروع..» إلخ، أي: لا يعمُّ الخطابُ بمُفْردٍ غَيْره من الجماعةِ من طريقِ اللُّغة، لكنه يعمُّ من طريقِ الشرعِ لذلك الدليل، فعمومُه حينئذٍ عُمومٌ خارجيٌّ لا من نَفْسِ لَفْظِه.

احتجَّ القائلون بُعمومِ خطابِ المُفْردِ لغيرِه بوجوه:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨) وقولُه ﷺ: «بُعِثْتُ إلى الأسودِ والأحمر»[٢]، فاقتضى أنَّ خِطابَه للبعضِ خطابٌ للكُلِّ إلاّ المُخَصَّصَ.

وثانيها: أنَّ قولَهَ ﷺ: «حُكْمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة» يدلُّ على عُمومِ خطابِ المُفْرَدِ لغيرِه مَعَه أيضاً[٣].

وثالثُها: أنَّ الصحابةَ حكَموا على الجماعةِ بحُكْمِ خطابِ المُفردِ فكان إجماعاً على أنَّه عامٌّ.

ورابُعها: أنّه لو كانَ خاصّاً للواحدِ المُخاطبَ، لكان قولُه ﷺ لأبي بُرْدَةَ[٤]

(١) لا أصْلَ له بهذا اللفظ كما جزم به السَّخاوي في «المقاصد الحسنة» (٢٣٠)، وأنكره المِزِّيُّ والذهبي. وللترمذي (١٥٩٧) والنسائي (٧: ١٤٩) من حديثِ أُمَيْمَة بنت رُقَيْقَة: «ما قولي لامرأةٍ واحدة، إلاَّ كقولي لمئة امرأة». قال الترمذي: هذا حديثٌ حَسَنٌ صحيح، انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «كشف الخفاء ومُزيلُ الإلباس» (١: ٤٣٦) للعجلوني، و«الإبهاج بتخريج أحاديثِ المنهاج» (١١٠) لعبدالله بن الصدِّيق الغُماري.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ صحيح، أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (١٤٢٦٤) ومسلم (٥٢١) وغيرهما من حديثِ جابر بن عبدالله رضي الله عنه. وفي الباب عن أبي ذرٍّ وأبي موسى الأشعريِّ وغيرهما.

(٣) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ بهذا اللفظ، والحديثُ غير ثابتٍ كما سبق بيانُه.

(٤) ابن نيار بكسر النون والتخفيف.

في الجَذَع[١] من المَعزِ: «تُجزئك ولا تُجزئُ أحداً بَعْدك»[٢]، وتخصيصُه خُزَيْمة[٣] بقبولِ شهادتِه وَحْدَه[٤]، زيادةٌ من غيرِ فائدة.

وأُجيبَ عن الوجهِ الأول: بأنَّ المعنى في الآيةِ والحديثِ: أنَّه أُرْسِلَ ليُعرِّفَ كُلَّ أحدٍ بما يختصُّ به، ولا يلزَمُ اشتراكُ الجميع.

واعتُرِضَ بأنَّ قولَه ﷺ: «حُكْمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة»[٥]يأبى هذا الجواب.

وأُجيبَ عن هذا الاعتراضِ بأنَّه ﷺ أراد بقولِه ذلك: أنَّ حُكْمَه على الواحدِ يَجْري على الجماعةِ بطريقِ القِياسِ عليه ما لم يَقُمْ دليل يمنع القياس، لا أنَّه أراد: أنَّ خطابَ المُفْرَدِ عامٌّ بنَفْسِ الصِّيغةِ من طريقِ اللغة.

والجوابُ عن الوجه الثاني: أنَّ ذلك الحديثَ دليلٌ عليكم لا لكم، فإنَّه لو كان خطابُ المُفْرَد عامّاً، لما كان لسياقِ هذا الحديثِ معنىً، لكنه غيرُ عامٍّ، فلذا احتيجَ إلى بيان إجراء الحُكْم.

وأُجيبَ عن الوجه الثالث: بأنَّ الصحابةَ إنَّما حكَموا على الجميعِ بحكْم

---

(١) وهو ما كان قَبْلَ الثَّنِيِّ. وهو ما بلغ ثمانية أشهر أو تِسعة.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (١٦٤٨٥)، والطبراني في «المعجم الكبير» ٢٢/ (٥٠٧) بإسنادٍ صحيح. وأصلُ الحديثِ ثابتٌ في «الصحيح»، أخرجه البخاري (٥٥٥٦) ومسلم (١٩٦١) من حديثِ أبي بردة رضي الله عنه.

(٣) ابن ثابت الأنصاري الأوسي. من أعيان الصحابة. له ترجمة في «الإصابة» (٢: ٢٧٨) للحافظ ابن حجر.

(٤) يعني أنه قد جعل شهادته بشهادتَين حين شهد لرسولِ الله ﷺ بشراءِ فرسٍ من أعرابيٍّ في حديثٍ طويلٍ أخرجه الإمام أحمد (٢١٨٨٣)، وأبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي (٧: ٣٠١)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤: ١٤٦)، وفي «شرح مشكل الآثار» (٤٨٠٢) بإسنادٍ صحيحٍ. ولتمامِ الفائدة، انظر «معالم السُنن» (٤: ١٦٠) للإمامِ الخطّابي.

(٥) قد سبق بيانُ عدمِ ثبوتِ هذا الحديثِ بهذا اللفظ.

خطابِ المفردِ لقوله ﷺ: «حُكمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة»(١) لَا لعُمومِ ذلك الخطاب.

وأُجيبَ عن الوجهِ الرابع: بأنَّ الفائدةَ في ذلك التخصيصِ إنَّما هي مَنْعُ إجراءِ ذلك الحُكم في غيرِ ذلك المخاطَب؛ وذلك أنَّه لمَّا توجَّه الخطابُ للأُمّة بإجراءِ حُكم الواحدِ على الجماعةِ، وَبقيَتْ أمورٌ منعَ الشرعُ من إجرائها، احتيجَ إلى بيانِ تلك الأُمورِ الخارجةِ عن هذه القاعدة، فلا يقتضي ذلك عمومَ خطابِ الحاضِرين ومَنْ غابَ إلا بدليل أيضاً نحو ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ﴾ (البقرة: ٩١) ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة: ٨٧) فهذا الخطابُ للمخاطَبين وسلفِهم الماضي بدليلِ أنَّهم لم يقتلوا بأنفُسِهم وإنما قتل أسلافُهم، فأُدْخِلوا في حُكْمِهم، لأنَّهم صَوَّبوا فِعْلَهم وتولَّوْهم عليه(٢).

وكذا ما خاطبَ به النبيَّ ﷺ في زمانِه لا يشمَلُ مَنْ بَعْدَهم إلا بدليلٍ من إجماعٍ أو قياسٍ أو نصٍّ، فنحوَ: «يا أيها الناس» خطابٌ للموجودين في زمانِه ﷺ، ولا يتناولُ مَنْ بعدهم إلا بدليلٍ يدلُّ عليه نحوُ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ (النساء: ١) فالأمرُ بالتقوى دليلٌ على أنَّ المرادَ بالناسِ جميعُ مَن انتهى إليه الخطابُ ممَّن وُجِدَ في زمانِ الخطابِ وممَّن يأتي مِن بعدهم، ولا يمتنعُ خطابُ المَعْدومِ على تقديرِ وُجودِه بواسطةِ مَنْ يُبلِّغُه الخطابَ إذا وُجِد، وإنما الممتنعُ خطابُ المعدومِ في حالِ كَوْنِه مَعْدوماً، وما ذَكَرْتُه من عَدم عُمومِ نحوِ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ للموجودِين في زمنِ الخطاب ولمن يأتي من بعدهم هوَ مذهبُ أكثرِ الأصوليين(٣). وقالت الحنابلة(٤): إنه عامٌّ لهم ولمَنْ سيأتي مِنْ بَعْدِهم.

---

(١) قد سبق بيانُ عدمِ ثبوتِ هذا الحديثِ بهذا اللفظ.

(٢) وعلى هذا المعنى دار كلامُ ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» (١١٢).

(٣) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٢١٨) للتاج السُّبكي.

(٤) انظر «شرح الكوكب المنير» (٣: ٢٤٩) للمرداوي.

قُلْنا[١]: بدليلٍ آخَر غيرِ الخطابِ من إجماعٍ أو غيرِه، من نصٍّ، أو قياسٍ، لأنَّا نقطَعُ أنَّه يُقالُ للمعدومين: «يا أيُّها الناس»[٢].

وأيضاً: إذا امتنعَ في الصبيِّ والمَجْنون، فالمَعْدومون أجْدَرُ.

احتجَّت الحنابلةُ بوَجْهَيْن:

أحدُهما: أنَّه لو لم يكونوا مُخاطَبين، لم يكُنْ مرسَلاً إليهم، وهو مُرْسَلٌ إليهم بالاتفاق.

وثانيهما: أنَّ الاحتجاجَ به من الأُمَّةِ دليلُ التعميم.

وأُجيبَ عن الوجه الأول: بأنّه لا يلزَمُ من إرسالِه إليهم أن يُخاطبَهم شفاهاً، بل البعضُ بالمُشافهة، والبعضُ بنَصْبِ الأدِلّة، بأنَّ حُكْمَهم حُكْمُ مَنْ شافَهَهم[٣].

وأُجيبَ عن الوجهِ الثاني: بأنَّ المُستدلِّين من الأُمَّةِ عَلِموا أنَّ حُكْمَهم ثابتٌ عليهم بدليلٍ آخرَ جَمْعاً بين الأدلَّة، والله أعلم.

ثم قال:

ولا يَعُمُّنا خِطابٌ خَصّا نَبِيَّنا إلا بشَرْعٍ نصّا
وقيل: بل يَعُمُّنا إلا إذا دلَّ دَليلٌ أنَّه لغيرِ ذا

إذا وردَ الخطابُ الشرعيُّ متوجِّهاً لنبيِّنا ـ عليه الصلاة والسلام ـ وخاصّاً به نحوُ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ (الطلاق:١)،

(١) هذا مستمدٌّ من كلام ابن الحاجب في هذه المسألة.
(٢) لأنّه وَقْتَ كونه معدوماً ليس من الناس. أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٢١٩).
(٣) وهو معلومٌ من الدين بالضرورة، ومن كَوْنِه خاتمَ النبيين، ودائمَ الشِّرعةِ إلى يوم القيامة. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢١٩-٢٢٠).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾ (المزمل:١)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾ (المدثر:١)، فلا يَعُمَّنا - مَعْشَرَ الأُمّةِ معه - بطريقِ الوضع[1]، لأنَّه خطابٌ لمُفْرَدٍ، ولا يتناولُ خطابُ المُفْردِ غَيْرَه معه، وأما من جهة الشرع، فقيل: إنَّ العُرْفَ الشرعيَّ قضى بعُمومِ نَحو ذلك الخطابِ بدليلِ نحو قولِه تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ (الأحزاب: ٢١)، وهذا معنى قولِ المصنِّف: «إلا بشرع نصّا»، أي: لا يعمُّنا خطابٌ خَصَّ نبيَّنا إلا بشرعٍ نَصَّ على دُخولنا معه، فدُخولُ أتباعِه ﷺ تحت خطابِه الخاصّ إنّما هو من طريقِ الشرع لا من طريقِ الوَضع، وعلى هذا فيجبُ على أتباعِه ﷺ امتثالُ ما خُوطبِ به نحو: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥) إلا ما قامَ الدليلُ على أنه خاصٌّ من دونهم كـ﴿نَافِلَةٗ لَّكَ﴾ (الإسراء: ٧٩) و﴿خَالِصَةٗ لَّكَ﴾ (الأحزاب: ٥٠) وهذا القولُ، وهو أنَّ الخطابَ الخاصَّ به ﷺ لا يعمُّ أتباعَه معه لغةً هو قولُ المحقِّقين من الأصوليين[2].

وذهبَ أحمد بن حنبل وغيره[3] إلى أنَّ الخطابَ الخاصَّ به ﷺ يعمُّه مع أتباعه، واحتجُّوا على ذلك بوُجوه[4]:

أحدُها: أنَّه إذا قيلَ لمَنْ له مَنْصِبُ الاقتداءِ: اركَبْ لمُناجَزةِ العدوِّ ونحوه، فُهِمَ لُغةً أنَّه أمرٌ لأتْباعِه مَعه، وكذلكُ يُقالُ: فَتَحَ المَلِكُ مَوضعَ كذا، أو كَسَر الملك جُيوشَ مُخالفيه، والمرادُ مَع اتباعه.

وثانيها: أنَّ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (الطلاق: ١) يدلُّ عليه، لأنه ناداه

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «البرهان» (١: ٢٥٠) للإمامِ الجُوَيْني و«قواطع الأدلة» (١: ٢٥٦) للسمعاني، و«الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٣٥٠) للوليّ العراقي، و«البحر المحيط» (٢: ٣٤١) للبدر الزركشي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٩٧) للتاج السُّبكي.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٢٠١) بشرح العَضُد الإيجي.

(٣) منهم أبو حنيفة رحمه الله. انظر «الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع» (٢٤٠٣) لابن قاسم العبّادي.

(٤) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٩٥) للتاج السُّبكي حيث جَوَّد الكلام في هذه المسألة.

وَحْدَه، ثم خاطبَ الجميع، فاقتضى أنَّ نِداءَه نداءٌ لهم[(١)].

وثالثُها: أنَّ قَوْلَه تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا ﴾ (الأحزاب: ٣٧) اقتضى أنَّ حُكْمَ غيرِه كحُكْمِه، ولو كان خاصاً به لم يتعَدَّه.

ورابعُها: أنَّه لو كان خِطابُه مَقْصوراً عليه، لم يكُنْ لقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ (الأحزاب: ٥)، ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ (الإسراء: ٧٩) فائدة.

وأُجيبَ عن الوجه الأول: بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّ أتباعَه مَقْصودونَ مَعه في ذلك، سَلَّمْنا، فإنَّه إنَّما فُهِمَ ذلك، لأنَّ المقصودَ متوقِّفٌ على مُشاركتِهم له في ذلك، بخلافِ ما نحنُ فيه.

وأُجيبَ عن الوجهِ الثاني: بأنَّه إنَّما ذكَرَ النبيَّ ﷺ أوَّلاً للتشريفِ[(٢)]، ثم خُوطِبَ الجميع.

وأُجيبَ عن الوجه الثالث: بأنَّه إنَّما تعدَّى ذلك الحكمُ إلى غيرِه ﷺ بالقياس لا للعُموم، أي: إذا ارتفعَ الحَرَجُ عنه ﷺ في ذلك في عُلُوِّ رُتْبَتِه، فغَيْرُه ممَّن دُونَه أوْلى برَفْعِ الحَرَجِ عنه في ذلك.

وأيضاً فقولُه تعالى: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ (الأحزاب: ٣٧) دليلٌ على رَفْعِ الحَرَج عن المؤمنين، فرَفْعُ الحرجِ عنهم حينئذٍ إنَّما هو بالخطابِ المتوجِّه إليهم لا بالخطابِ الخاصِّ به فقط.

ويُبْحَثُ فيه بأنَّ الخَصْمَ إنَّما جعلَ الآيَةَ حُجَّةً له من حيثُ إنَّه تعالى عَلَّلَ نَفْيَ الحَرَجِ عن المؤمنين في ذلك بإباحتِه لنبيِّه ذلك، فلو لم يكُن الخطابُ

---

(١) وهو الذي ارتضاه ابن عطيه في «المُحرَّر الوجيز» (١٨٦٦)، وحكى في الآيةَ أقوالًا أُخرى.

(٢) وقيل: للتنبيه لسماعِ القولِ وتلقِّي الأمر. انظر «المُحرَّر الوجيز» (١٨٦٦).

الخاصُّ له شامِلاً لأُمَّتِه معه ما كان لهذا التعليلِ معنى، فالجواب الأولُ هو الجوابُ، والله أعلم.

وأُجيب عن الوجهِ الرابع: بأنَّ الفائدةَ في نحوِ قولِه تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ (الأحزاب: ٥٠) و﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ (الإسراء: ٧٩)، إنَّما هي قَطْعُ إلحاقِ غيرِه به في ذلك الحكْم، وَرَفْع قياسِ أُمَّتِه عليه[١]، أي: فلو لم يُذْكَرْ ذلك، لوجبَ علينا إجراءُ ذلك الحُكْمِ على غيرِه بطريقِ الإلحاقِ به والقياسِ عليه، لوجوبِ التأسّي لا لعُمومِ الخِطابِ، والله أعلم.

ثم قال:

وَعَمَّ مَفهومُ الخطابِ مُطلقا فيما عَدا الذي به قد نطقَا

اعلم أنَّ مَفهومَ الخطابِ ليس هو من الألفاظِ، فلذا نفى قومٌ عُمومَه، لأنَّ العُمومَ، والخصوصَ عندَهم من العوارِض الخاصَّةِ بالألفاظِ دُونَ المعاني، ونحنُ لا نُسلِّمُ خُصوصيَّتَه بالألفاظ، بل نقولُ: إنَّه في المعاني أيضاً[٢] كما سيأتي في آخرِ البابِ[٣]، لكنَّ غَرَضَ المصنِّفِ إنَّما هو بيانُ العامِّ والخاصِّ من الألفاظِ، لأنَّ غالبَ الأدلةِ الشرعيةِ ألفاظٌ حتّى نفى بعضُهم الاستدلالَ بغيرِ الأَلفاظِ منها. كمفهومِ المُخالفةِ مثلاً، لكن لمّا عوَّل أكثرُ العلماءِ على جَعْلِه

(١) يعني أنَّ هبَةَ النساءِ أنفسِهن المستفادة من قوله تعالى لنبيِّه ﷺ: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة الأحزاب، الآية: ٥٠) خاصَّةٌ ومَزِيَّةٌ لا تجوز، فلا يجوز أن تهبَ المرأةُ نَفْسَها لرجلٍ، وأجمع الناسُ على أنَّ ذلك غير جائز، إلاَ ما رُوِيَ عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف أنَّهم قالوا: إذا وهَبَتْ وأشْهَدَ هو على نَفْسِه بمَهْرٍ، فذلك جائز. قال ابن عطية: فليس في قولهم إلاَ تجويزُ العبارةِ بلفظِ الهبة، وإلاَ فالأفعالُ التي اشترطوها هي أفعال النكاح بعَيْنِه. انظر «المحرَّر الوجيز» (١٥١٨).

(٢) فكما يصدقُ لفظٌ عامٌ يَصْدُقُ معنى عامٌ أيضاً. انظر «حاشية العطّار على جمع الجوامع» (١: ١٤).

(٣) وهو الذي مشى عليه ابن الحاجب في «المختصر» (١٨٢) بشرح العضُدِ الإيجي، ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٦٥) للتاج السُّبكي.

دَليلاً احتيجَ إلى بيانِ حُكْمِه كغيره(١)، فالحكمُ عندنا في مفهومِ الخطابِ، مُطلقاً، كان من بابِ المُوافقةِ أو المخالفة: إنَّما هو عُمومُه فيما عدا المنطوقَ به، قال البَدْرُ الشمَّاخي(٢) - رَحِمه الله تعالى -: والصحيحُ أنَّ مَفهومَ المُوافقةِ والمُخالفةِ يثْبتُ بهما الحكمُ في جميع ما سوى المنطوق به من الصُّورَ، وهو جميعُ مَعْنى العموم نحوُ: «في سائمةِ الغنمِ الزكاة»(٣) فيُفهمُ منه نَفْيُ الزكاةِ عن المعلوفةِ وغيرِها، أي: ممّا ليس بسائمةٍ(٤)، وكذلك مفهُوم قولِه تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) عامٌّ لجميع ما يكونُ مُؤْذياً، وكذلك مفهومُ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا ﴾ (النساء: ١٠) عامٌّ لجميعِ أنواعِ الإتلافاتِ ممّا عدا الأكل(٥)، والله أعلم.

ولمَّا ذَكَر بيانَ هذا النوع من المَعاني لاحتياجِ الأُصوليّين إلى الاستدلالِ به، شرعَ في بَيانِ عُمومِ العلَّةِ التي عُلِّقَ بها الحكمُ لجميعِ أفرادِ مَعلولاتِها، وهي أيضاً من عُموم المعاني، لكنْ للأُصوليين بعُمومِها اهتمامٌ ولهم على أحكامِها كلام، فلذا قال(٦):

كذلك العِلَّةُ في أفرادِها	جميعُها تعمُّ باطِّرادِها
مثالُه تحريمُ شُرْبِ الخَمْرِ	لأَجْلِ ما خامَرها من سُكْر
وقيلَ باللفظِ العمومُ والصِّفَهْ	وقيل لا عُمومَ فيه فاعرِفَهْ

(١) انظر «البرهان» (١: ٢٩٨) للإمام الجُوَيني.

(٢) «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٣٨٥.

(٣) سبق تخريجُه. وأنه ليس موجوداً بهذا اللفظ، وإنَّما أخَذَتْهُ الفقهاءُ من غير ما حديث. انظر «الهداية في تخريج أحاديث البداية» (١: ٨٣) لأحمد بن الصدِّيق الغُماري.

(٤) لأنَّ الشيءَ إذا كان يَعْتورُه وَصْفانِ لازمان، فعُلِّقَ الحُكْمُ بأحدِ وَصْفَيه، كان ما عداه بخلافه.

(٥) وهو الذي دار عليه كلامُ ابن عطية في «المُحرَّر الوجيز» (٤٠٥).

(٦) انظر تفصيل هذه المسألة في «الإحكام» (٢: ٤٦٤) للسيف الآمدي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٧٤) للتاج السُّبكي، و«فواتح الرحموت» (١: ٢٨٥) لابن عبدالشكور.

اعلم أنَّه إذا عَلَّقَ الشارعُ حُكْماً من الأحكامِ في واقعةٍ شَخْصيةٍ على عِلَّةٍ معلومةٍ أنَّ ذلك الحُكْم يكونُ تابِعاً لتلك العِلَّة، وأنَّ تلكَ العِلَّةَ تكونُ لجميعِ أفرادِ معلولاتِها، ومتناولةً لجميعِ صُوَرِها قياساً لها على تلك الواقعة، وذلكَ نَحوُ قولِه ﷺ في قَتْلى أُحُد: «زَمِّلوهم في ثِيابهم بكُلومِهم ودِمائِهم، فإنَّهم يُحْشَرون وأَوْداجُهم تَشْخَبُ دَماً»[1]، وقولِه ﷺ في أَعرابيٍّ ماتَ مُحْرِماً: «لا تُخَمِّروا رأسَه ولا تُقْرِبوه طِيباً، فإنَّه يُحْشَر يومَ القِيامةِ مُلَبِّياً»[2] فحُكْمُ كلِّ مُسْكرٍ في التحريمِ حُكْمُ الخمرِ لعمومِ الإسكارِ له، وحُكْمُ كلِّ شهيدٍ في التَّزْميلِ بالثياب التي عليه حكمُ شُهداء أُحُدٍ لعُمومِ الوصفِ الذي عُلِّقَ به هذا الحكمُ لجميعِ الشهداءِ، وهو كونُهم يُحْشَرون وأوداجُهم تَشْخَبُ دَماً، وحُكْمُ كلِّ مَن ماتَ مُحْرِماً في مَنْع تقريبه الطيبَ حُكمُ ذلك الأَعرابيِّ لعمومِ ذلك الوصفِ الذي عُلِّقَ عليه هذا الحُكْم وهو أَنَّه يُحْشَرُ مُلَبِّياً[3]، وهذا القولُ هو قولُ كثيرٍ من المحقِّقينَ كأبي الحُسَيْنِ[4] وابنِ الحاجِبِ[5] وغيرِهما.

---

(١) أخرجه الإمامُ أحمد (٢٣٦٥٧) و(٢٣٦٥٩)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٢٥٨٣) (٢٥٨٤)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٢١٤٠) بإسنادٍ صحيح من حديثِ عبدالله بن ثعلبة بن صُعَيْر.
قولُه: «زمِّلوهم في ثيابهم» أي: لُفُّوهُم فيها من غير غَسْلٍ، فكفنُ الشهيدِ ثوبُه الذي استشهد فيه ولا يُزادُ عليه شيءٌ إلاَّ إذا كان ثوبُه لا يكفي لكفنه، فإنه يُزادُ عليه حتى يُوارى جَسَده. انظر «شرح مسند الربيع» (٢: ٣٠٥) للإمام السالمي و«الكُلوم»: الجروح. و«الأوداج» جمع وَدَج بالتحريك. وهو عِرْقٌ في العُنُق. و«تَشْخَب»: تسيل.

(٢) أخرجه البخاري (١٨٤٩)، ومسلم (١٢٠٦) وغيرهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) قد حكى القاضي عياضُ الخلافَ في هذه المسألة، فقال في «إكمال المُعْلِم» (٤: ٢٢١): هذا الحديثُ ممّا اعتمد عليه الشافعي في المُحْرِم إذا مات، أنه لا يُحَنَّطُ ولا يُغَطَّى رأسُه، وبه قال أحمد وإسحاق. وقال مالكٌ والكوفيون والحسنُ والأوزاعي: إنَّ المُحْرِمَ يُفْعَلُ به ما يُفْعَلُ بالحلال، وقد احتجَّ مالكٌ على هذا بأنَّ العملَ إنَّما يلزمُ الإنسانَ ما دام حيّاً، وهذا هو الأصل. وتأويل الحديثِ عند من قال بخلافه: إنَّها قضِيةُ عَيْنٍ مخصوصةٍ لا تُعَدَّى إلاَّ بدليل. انتهى كلام القاضي، وإليه مال الغزالي في «المستصفى» (٢: ٦٨-٦٩).

(٤) انظر «المعتمد» (١: ١٩٣) لأبي الحسين البصري.

(٥) انظر «مختصر ابن الحاجب» (١٩٩) بشرحِ العَضُد الإيجي.

وقيل: بل يعمُّ من جهةِ اللفظِ ومِن جهة القياس، وقال الباقِلاَّني: لا عُمومَ فيه من كلِّ جهةٍ، أيْ: لا من جهةِ اللفظِ ولا من جِهةِ القياس[1]، والصحيحُ هو القولُ الأول.

والحُجَّةُ لنا على المخالِف: أنَّ مِنْ لازم العلَّةِ الاطِّرادَ، وهو ثبوتُ حُكمِها حيثُ ثبتَتْ كما سيأتي[2]، وهذا يُوجِبُ عُمومَها من جهةِ المعنى. وأما اللفظُ، فهو ليس بعامٍّ إذْ قد بيَّنا الألفاظَ الموضوعةَ للعُموم، وليس هذا أحدَها، ولا دليلَ يقتضي كَوْنَهُ وُضِعَ للعُموم إلاّ من جهة المعنى.

احتجَّ القائلُ بأنَّ عُمومَه لَفْظِيٌّ، أنَّ القائلَ لو قال: حَرَمْتُ هذا المُسْكِرَ لكونِه حُلْواً، كان بمنزلةِ قَوْلِه: حَرَمْتُ المُسْكِرَ لإسكارِه، وهذا اللفظُ عامٌّ، فكذلك ما هو في معناه.

قُلنا: إنَّما يَعُمُّ، لأنَّ الظاهرَ استقلالُ العلَّةِ باقتضاءِ الحُكم، فوجَبَ الاتِّباع، ولو كان عُموماً لمُجرَّدِ صيغةِ التعليلِ، لكان قولُ القائل: اعتَقْتَ غانِماً لسوادِه، يقتضي عِتْقَ سُودانِ عَبيدِه، ولا قائلَ بذلك.

احتجَّ القاضي الباقلاني بأنَّه يحتملُ أنَّ العِلَّةَ قاصرةٌ فلا تعمُّ لا لَفْظاً ولا معنى.

قُلنا: لا نُسوِّغُ تَرْكَ الظاهرِ لمُجرَّدِ الاحتمال.

ثم إنَّه أخذَ في بَيانِ عُمومِ حكايةِ الراوي إذا رَوى الحديثَ بلَفْظِه، فقال[3]:

---

(١) انظر «التقريب والإرشاد» (٣: ١٠) للباقلاني.

(٢) يعني في مباحث القياس.

(٣) انظر تفصيل هذه المسألة في «المستصفى» (٢: ٦٧) للغزالي، و«الإحكام» (٢: ٤٦٤) للآمدي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٧٢) للتاج السبكي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٠٩) للنجم الطوفي، و«الوصول إلى الأصول» (١: ٣٢٧) لابن بَرْهان، و«التلويح على التوضيح» (١: ٦٢) للسعد التفتازاني.

وعَـمَّ أيضـاً مـا رَواه الـــراوي بلَفْظِـه إن كانَ لَفْظاً حـاوي
نحُو «نَهى النبيُّ عن بَيْع الغَرَر» وقيل: لا عُمومَ في هذا الخَبَر
لأنَّمـا الدليــلُ فـي المَحْكـيّ لا فـي الحكايـةِ عـن النبيّ
ويُمْكنُ المَنْقـولُ غيـرُ الواقِـعِ لكنَّـه قَصُرَ نَقْـلُ السـامـعِ
قلنــا: إذا رَواه عَـــدْلٌ عرفــا مواضِعَ اللفـظِ فذلـك انتفـى
لأنَّنــا نَظُــنُّ صِــدْقَ العَــدْلِ وكِذْبُـهُ مُخالِـفٌ لـلأصْـلِ

إذا حكى الصحابيُّ العَدْلُ العارفُ بالألفاظِ حكايةً عن النبيِّ ﷺ: أنَّه فَعَل كذا، أو أَمَرَ بكَذا، أو نهى عن كذا، بلفظٍ عامٍّ من الصحابيِّ، فإنَّه يُحْكَمُ بعُمومه، وذلك نَحْو قولِ الصحابيِّ: نَهى رسولُ الله ﷺ عَن بَيْعِ الغَرَر[(1)]، وقضى بالشُّفْعَةِ للجار[(2)]، فإنَّه عامٌّ لكُلِّ غَرَرٍ وكُلِّ جارٍ حيثُ رَواهُ عَدْلٌ عارِفٌ، كذا قيلَ وهو الصحيح[(3)]، واستظهَره البَدْرُ الشمَّاخيُّ - رَحِمَه الله تعالى - وقيل: لا يعمُّ، ونَسَبَه البَدْرُ الشمَّاخي والسَّعْدُ التَّفتازانيُّ إلى الأكثر[(4)].

واحتجَّ أربابُ هذا القولِ بأنَّ الدليلَ الشرعيَّ إنَّما هو في نفس المحكيِّ لا في لفظِ الحِكاية، والعُمومُ إنَّما هو في لفظِ الحكايةِ، والمحكِيُّ يحتَملُ أن يكون خاصّاً توهَّمَ الناقلُ عُمومَه، فنَقَله بِصيغةِ العموم، أو أنَّ حكاية لفظِ الناقِلِ قَصُرَ عن حكايةِ الواقعِ على غير العمد لخلافِ الواقعِ ظنّاً منه أنَّه الواقع[(5)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) وبه قال ابن الحاجب، لأنَّ الصحابيَّ عَدْلٌ عارفٌ باللغةِ، وقد أتى بلامِ الجنسِ في الغَرَرِ والجار، فالظاهرُ الصدق، إذ لو لم يعلم العُمومَ لم يأتِ بصيغتِه، فوجب الاتباع. انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٧٣) للتاج السُّبكي.

(٤) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٣٦٧.

(٥) انظر «المحصول» (٤: ١٩٧٩) بشرح القرافيِّ حيث أوردَ على الفخرِ: أنَّ روايةَ العمومِ بالمعنى، ومن شرطِها المُساواةُ في اللفظِ، في الجلاءِ والخفاء، والعموم والخصوص، والزيادةِ والنقصان، وإذا كان لفظ الراوي عاماً، وجبَ أن يكون لفظُ رسولِ الله ﷺ عاماً أيضاً، وإلاّ فعل الراوي بالروايةِ بالمعنى ما لا يجوز، وذلك يُخِلُّ بعدالته، فيتناقض.

قُلنا: إذا رَواهُ العَدْلُ العارفُ بمواضعِ اللفظِ، انتفى ذلك الاحتمالُ، لأنّا نظنُّ صِدْقَ خَبرِ العَدْلِ، فعَدالتُه تَصونُه من نَقْلِ ما لم يتحقَّقْه؛ إذْ نَقْلُ ما لم يتحقَّقْهُ كذِبٌ، والكَذِبُ مخالفٌ للأصلِ الذي عليه حالةُ العَدْلِ، ومعرفَتُه بمواضعِ اللفظِ تحفَظُه من التعبيرِ عن الشيءِ بغيرِ صِيغتِه، وهذه المسألةُ معروفةٌ عندَهم بحكايةِ الفعل. قال في «التلويح»[1]: تحريرُ محلِّ النزاعِ في هذه المسألةِ على ما صُرِّحُ به في أُصولِ الشافعيةِ: أنَّه إذا حكى الصحابيُّ فِعْلاً من أفعالِ النبيِّ ﷺ بلَفظٍ ظاهِرُه العمومُ مِثل: «نهى عن بَيْعِ الغَرَر» و«قضى بالشُّفْعَةِ للجار»، هل يكونُ عامّاً أمْ لا؟ ... إلى أن قال: ثُمَ رَدَّ[2] تمثيلَهم لذلك بِمثْلِ «قضى بالشُّفْعَةِ للجار»، بأنَّه ليس حكايةَ الفِعْلِ، بل نَقْلَ الحديثِ بمَعْناه، ولو سُلِّمَ فَلَفْظُ «الجارِ» عامٌّ. وفيه نَظر.

أمَّا أولاً، فلأَنَّ مَدْلولَ الكلامِ ليسَ إلا الأخبارَ عن النبيِّ ﷺ بأنَّه حَكَمَ بالشُّفْعَةِ للجارِ، ولا معنى لحكَايةِ الفِعْلِ إلا هذا.

وأما ثانياً، فلأَنَّ عُمومَ لفظِ «الجار» لا يَضُرُّ بالمقصودِ؛ إذ ليسَ النزاعُ إلا فيما يكونُ حكايةَ الصحابيِّ بلفظٍ عامّ.

وأمَّا ثالثاً، فلأَنَّ جَعْلَه بمنزلةِ قولِ الصحابيِّ: قضى النبيُّ بالشُّفْعَةِ لكلِّ جارٍ، غَيْر صحيح بعد تسليمِ كَوْنِه حكايةً للفِعلِ ضَرورةَ أنَّ الفِعلَ - أعني قضاءَهُ بالشُّفْعَةِ - إنَّما وقعَ في بعضِ الجِيران، بل في جارٍ مُعَيَّن.

فإنْ قيلَ: يجوزُ أن يَقَعَ حُكْمُه بصيغةِ العُمومِ بأن يقول مَثَلاً: الشُّفْعَةُ ثابتةٌ للجارِ.

---

(١) انظر «التلويح» (١: ٦٢) للتفتازاني.

(٢) يعني صَدْر الشريعة المحبوبي في «التوضيح لمتن التنقيح» (١: ٦٢).

قُلنا: فحينئذٍ يكونُ نَقْلُ الحديثِ بالمَعنى لا حكاية الفعل، والتقديرُ بخلافِه. انتهى، والله أعلم.

ولمّا فرغَ مِن بَيانِ عُمومِ الألفاظِ وغيرِها مِن المعاني التي يُناطُ بها الحُكْمُ الشرعي، أخذَ في بَيانِ حالِ اللفظِ العامِّ إذا قَصُرَ عن جميع مُتناولاتِه بمُخصِّصٍ، واستُعْمِلَ في بَعْضِها لدليلٍ، هل يكونُ في ذلك الباقي من أفرادِه حقيقةً أم مَجازاً؟ فقال[1]:

واللَّفْظُ بعد أن يُخَصَّ أُطْلِقا على الذي يَبْقى مَجازاً مُطْلَقا
وقال بَعْضٌ: إنَّه حَقِيقَهْ وفِيه أيضاً غَيْرُ ذِي الطَّرِيقَهْ

إذا خُصِّصَ اللفظُ العامُّ أُطلقَ على ما بَقِيَ من أَفرادِه مَجازاً كـ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥)، فإنَّه أُخرِجَ منه أهلُ الذِّمةِ، فلا يُقْتَلون، فبقيَ لفظُ «المشركين» مَقْصوراً على أهلِ الحربِ منهم، وهو مَجازٌ فيهم، هذا قولُ الأكثرِ من الأُصوليِّين[2].

وقال بعضُ الشافعيّةِ والحنفيةِ[3]: بل هو حَقيقةٌ فيما بقيَ.

---

(١) انظر تفصيلَ هذه المسألة في «البرهان» (١: ٢٧٥) للإمام الجُوَيني، و«المستصفى» (٢: ٥٤) للغزالي، و«أصول الجصّاص» (١: ١٣١)، و«المحصول» (٥: ٢٠٣٦) بشرح القرافي، و«مختصر ابن الحاجب» (١٨٧) بشرح العضُد الإيجي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١٠٢) للتاج السبكي و«التلويح على التوضيح» (١: ٤٣) للسعد التفتازاني.

(٢) وهو الذي جرى عليه ابن الحاجب في «المختصر» (١٨٧) بشرح الإيجي، وهو رأيُ جمهورِ الأشاعرة، ومشاهير المعتزلة، واختاره الشيخ الهندي-يعني الصفيّ- والقاضي البيضاوي. أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ١٠٣).

(٣) عبارة التاج السبكي: وقالت الحنابلة، وكثير من الحنفية، وأكثر الشافعية: حقيقة، واختاره ابن السمعاني، وأبي رحمه الله. انتهى من «رفع الحاجب» (٣: ١٠٣).
قلتُ: انظر رأي الحنابلة في «العُدّة» (١: ٣٣٩) لأبي يعلى الفرّاء، ورأي ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١: ١٧٥).

وقال أبو الحسن الكَرْخيُّ، وأبو الحُسَيْن، وابنُ الخطيب الرازي: إنْ خُصَّ بمُتَّصلٍ، وهو الشرطُ، والاستثناءُ، والصفةُ، والبَدَلُ فحقيقةٌ، وإلا فمَجاز(١).

وقال أبو بكر الرازيُّ: إن كان غَيْرَ مُنْحصرٍ فحقيقةٌ، وإلا فمَجاز(٢).

وقال الباقِلاّني: إنْ خُصِّصَ بشَرْطٍ أو استثناءٍ فحقيقةٌ، وإلا فمجَاز(٣).

وقال قاضي القُضاة(٤): إن خُصِّصَ بشَرْطٍ أو صفةٍ فحقيقة، وقيل: إنْ خُصِّصَ بدليلٍ لفظيٍّ فحقيقةٌ، وإلا فَمجاز.

وقال الجُـوَيْنيُّ: يكونُ حقيقةً في تناوُلِه مَجازاً في الاقتصارِ عليه(٥).

والحُجَّة لنا على أنَّه مَجازٌ في الباقي بعد التخصيصِ(٦)، هي: أنَّ لفظَ العُمومِ وَضَعَهُ أهلُ اللغةِ للاستغراقِ والشُّمول، فاستعمالهُ في غيرِ ذلك إنَّما هو استعمالُ اللفظِ في غير ما وُضِعَ له، وذلك هو المجازُ كما سيأتي تحقيقُه

(١) انظر تحصيل مذهبِ الكرخي في «أصول الجصّاص» (١: ١٣١)، وانظر «المعتمد» (١: ٢٦٢) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٥: ٢٠٣٦) بشرح القرافي.

(٢) انظر «أصول الجصّاص» (١: ١٣١).

(٣) عبارة الباقلاني في هذا الموطن ممّا يحتاجُ إلى تحرير. وقد نَبَّه التاج السُّبكي في «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢: ١٣٠) إلى ذلك، وأنه لم يُصَرِّح بذكر الشرط، ونقل عبارته من «مختصر التقريب» وهي قولُه: ولو قرنا القولَ بالعُموم، فالصحيحُ عندنا من هذه المذاهب أن نقول: إذا تقدَّرَ التخصيصُ باستثناءٍ مُتَّصلٍ، فاللفظُ حقيقةٌ في بقية المسمّيات، وإن تقدَّر التخصيصُ بدلالة منفصلة، فاللفظُ مجاز، لكن يُستدلُّ به في بقية المسميات. انتهى.
قلتُ: عبارةُ الباقلاني في «التقريب الصغير» (٣: ٦٧): والذي نختاره أنَّه يَصيرُ مجازاً إذا خُصَّ بالأدلَّةِ المنفصلة دون الاستثناء المتصل به وما جرى من الألفاظ، وقد كنَّا نصَرْنا القول بأنَّه يصيرُ مجازاً بأيِّ دليلٍ كان، وأنه يصحُّ التعلُّقُ به فيما بقي بعد تخصيصه بالأدلة المنفصلة، وإن كان مجازاً. انتهى.

(٤) يعني القاضي عبدالجبار، وكلامُه نقله أبو الحسين في «المعتمد» (١: ٢٦٢).

(٥) انظر «البرهان» (١: ٢٧٥-٢٧٦) للإمام الجُوَيني. وكلامُه هذا قد فسَّره التاج السُّبكي في «رفع الحاجب» (٣: ١٠٤) بقوله: وحقيقةُ مذهبِه أنَّ اللفظَ حقيقةٌ ومجازٌ باعتبارين: فتصور فيه المجازَ من حيث خرج عن بعضِ مسمَّياته، والحقيقةَ من حيث البقاءُ على بعضِ المُسمَّيات. فرأى أنَّ القَدْرَ المرادَ وقع به التجوُّزُ في اللفظ، والمُبَقّى باقٍ على الحقيقة. انتهى.

(٦) وهذا كالمستمدّ من كلامِ ابن الحاجب في «المختصر» (١٨٧) بشرح الإيجي.

موضَّحاً، ثم إنه لو كان حقيقةً في الباقي في وَجْهٍ من الوُجوه، لكان لفظُ العُمومِ مُشْتَركاً بين الشُمولِ والخُصوص. ونحن نقطَعُ بعَدَم اشتراكِه لأنَّه يُفيدُ العُمومَ بلا قَرينة، ولا يُفيدُ الخُصوصَ إلا معَ القَرينة، وشأنُ المُشْتَركِ على خلافِ ذلك فعَلِمنا أنَّه مجازٌ في الباقي بعد التخصيص.

احتجَّ القائِلون بأنَّه حقيقةٌ فيما بَقيَ مُطْلقاً بأنَّ تناوُلَهُ إيَّاه باقٍ بعد تخصيصِه، فكانَ حقيقةً فيه.

وأُجيبَ: بأنَّه كان مُتناوِلاً له مع غيرِه، وإذا خُصِّصَ فقد صارَ مُطْلقاً على بعضٍ، وهو موضوعٌ للكلِّ، فقد استُعْمِلَ في غيرِ ما وُضِعَ له، وهو المَجاز.

احتج أبو الحُسَيْن[1]: بأنَّ المُخصِّصَ المُتَّصلَ إنَّما هو كواوِ الجماعةِ من نحوِ «مُسْلمون»، قال: ولو كان المخصَّص بمُتَّصلٍ مَجازاً، لكان «المسلمون» مَجازاً، ولا خلافَ أنَّ «المسلمون» حقيقةٌ مع الجمعِ، وهو يدلُّ على خلافِ ما يدلُّ عليه لفظُ «مُسْلم»، فكذا المُخصِّصُ المُتَّصل.

وأيضاً فيلزَمُ أن يكونَ «المُسْلم» للجنسِ والعهد مجازاً، لأنَّه يتغيَّرُ به معنى «مسلم»، وحاصلُ احتجاجِه أنَّه قاسَ المخصِّصَ المُتَّصلَ بواوِ الجماعةِ وبلامِ التعريفِ بجامِعِ أنَّ كلَّ واحدٍ من واوِ الجماعةِ ولامِ التعريف مُغَيِّرٌ لمعنى اللفظِ، وهو حقيقةٌ بعد التغيير فيما استُعْمِلَ فيه، وكذلك المخصِّصَ المُتَّصِلُ عنده.

وأُجيبَ: بأنَّا نَفرِّقُ بين الزيادَتَيْن، وأنَّ زيادةَ واو الجمع كزيادةِ ألفِ ضاربٍ وواوِ مضروب. بمعنى أنَّ اللفظَ معها لمن يتغيَّر به معنى لفظٍ مستقلٌّ، بل صارَت اللفظةُ مَعها غَيْرَ اللَّفظةِ الأُولى الموضوعةِ للمعنى الأصليِّ، بل لفظةً بمعنىً آخرَ بخلافِ التخصيصِ فلم يتغيَّرْ به اللفظُ الأوّل، وإنّما تَغَيَّرَ به مَعناه فقط، فافترقَ الحال[2].

---

(١) لم أهتدِ إلى كلامِه في «المعتمد» باب في العموم إذا خُصَّ، هل يصير مجازاً أم لا؟ والإمامُ السالميُّ إنَّما يستمدُّ كلامَه من ابن الحاجب في «المختصر» (٣: ١٠٦) بشرح التاج السُّبكي.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٠٦) للتاج السبكي.

وأيضاً، فإنَّ لامَ التعريفِ، وإن كانت كلمةً، فَهُما بمجموعِهما دالاّن على الجِنس، فأشْبَهَتْ واوَ «المسلمون»، بخلافِ التخصيصِ مع المخصِّص، فلكلٍّ منهما دَلالةٌ مُسْتقلةٌ، فافترقا.

احتجَّ أبو بكر الرازيُّ بأنَّ العُمومَ إذا خُصِّصَ، وبَقِيَ الباقي غَيْرَ مُنْحصِرٍ فمعنى العموم فيه حاصل[1].

وأُجيبَ بأنَّه كان قبلَ التخصيصِ للجميعِ، فإطلاقُه على البعضِ مُخالفةٌ لما وُضِعَ له، وهو معنى المجازِ، فبطَل ما زَعَمه.

احتجَّ الباقلاّني وقاضي القضاة بمِثْل ما احتجَّ به أَبو الحسين، والجوابُ واحدٌ، لكنَّ الاستثناءَ عند القاضي ليس بتخصيص.

احتجَّ القائلون بأنَّه حقيقةٌ مع التخصيصِ اللفظيِّ بِمثْلِ ما احتجَّ به أبو الحسين أيضاً لكنَّ هذا القولَ أضعفُ، والجوابُ واحد.

واحتجَّ الجُـوَيْنيُّ بأنَّ العامَّ كتَعدادِ الآحاد، فإذا خرجَ بعضُها بَقِيَ الباقي حقيقةً.

وأجيبَ بأنّا لا نُسلِّمُ أنَّه كَتعدادِ الآحادِ لأنَّ تعدادَها نصٌّ، والعُمومُ ظاهِر، فإذا خُصِّصَ خرجَ قَطْعاً، فيبقى العُمومُ متناولاً لخلافِ ما وُضِعَ له، فصحَّ ما قلناه[2]، وبطلَتْ أقوالُ المُخالفين.

وثمرةُ الخلاف في هذا المَقامِ هي: أنَّ من يجعلُ العامَّ حقيقةً في الباقي بعد التخصيصِ يُقَدِّمُه على المجازِ إذا عارضَه، ومَنْ يَجْعلُه مَجازاً فيه لا يُقَدِّمه على المَجاز عند التعارُضِ إلا بمرُجِّحٍ من خارجٍ، ومن يَجْعلُه حقيقةً في بعضِ الصُّورَ، فعلى هذا المعنى يكونُ عندَه يُقدِّمُه على المجازِ حيثُ هو عندَه حقيقةٌ، ولا يُقَدِّمُه عليه حيثُ يكونُ عنده مَجازاً، والله أعلم.

---

(١) انظر «أُصول الجصاص» (١: ١٣١).

(٢) وقد احتجَّ التاج السبكي بكلام الجُوَيني، ونصره في «رفع الحاجب» (٣: ١٠٨-١٠٩) ونبَّه على أنه لا ينبغي أن يُفْهمَ من قولِ الإمام: إنَّها كتكرارِ الآحاد، مساواتَها لتكرار الآحاد من كل وجه بل من جهة النصوصية.

ولمّا فرغَ من بيانِ حالِ العامِّ بعدَ التَّخصيصِ، شرعَ في بيانِ حُكمِهِ بعد التخصيصِ أيضاً: فقال[١]:

وهل يكـونُ حُجَّـةً فيمـا بَقِـيَ ... وكَـوْنُـه فيه دَليـلاً انتُقِـيَ
إلاّ إذا خُـصَّ بـلَفْـظٍ مُجْمَــلِ ... فـإنَّـهُ حِينَئِذٍ كالمُجْمَلِ
وقيلَ: إنْ أنبا عـن المخصَّصِ ... قَبْلَ وُرودِ ذَلكَ المُخَصَّصِ
فهــو هُنـــاكَ حُجَّـــةٌ وزَعَمـا ... بَعْضٌ إذا لم يَكُ قَبْلُ مُبْهَما
والأوّلُ الصَّحيـحُ إذْ إلْغــاءُ مـا ... بَقِي يكونُ عِندنـا تَحكُّمـا
وإنْ يكُــنْ إطلاقُــــهُ مَجــازا ... فالاحتجاجُ بالمجازِ جـازا

اختُلِفَ في جوازِ التمسُّكِ بالعُموم المُخَصَّصِ وجَعْلِهِ حُجَّةً في أفرادِه الباقيةِ بعد التخصيصِ على مذاهب. المختارُ منها: ما عليه الجمهورُ، وصَحَّحه البدرُ[٢] مِن أنه يكونُ حُجَّةً ودَليلًا في ذلك الباقي إلا إذا خُصَّ بلفظٍ مُجْمَلٍ نحو: هذا العامُّ مخصوصٌ، أو هذا العامُّ يُرادُ به الخصوصُ، فهذا لفظٌ مُجْمَلٌ، لأنه لم يُعْلَمُ به قَدْرُ المُخصَّصِ من العامِّ، فَبَقِيَ العامُّ أيضاً في حُكْمِ المُجْملِ، لأنه منه، والمُجْمَل لا يُعْلَمُ المرادُ به إلا ببيانٍ، فلا يكونُ العامُّ في هذه الصورةِ حُجَّة ودليلاً، قال بعضُهم: اتّفاقاً.

وقال أبو عبدالله البَصريُّ: إن كانَ لفظُ العُموم مُنْبِئاً عن المخصَّص قَبلَ ورُودِ المُخصِّص فحُجَّةٌ في ذلك الباقي، وإلا فلا، وهذا معنى قولِه: «وقيل إن أنبا عن المخُصَّص» إلخ. وذلك نحو: ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة: ٥)، فإنه

(١) للإيضاح وتمام الفائدة انظر «المستصفى» (٢: ٥٤) للغزالي، و«المحصول» (٥: ٢٠٤٤) بشرح القرافي، و«التقريب والإرشاد» (٣: ٧٣) للباقلاني، و«فتح الغفّار بشرح المنار» (١٠٨) لابن نُجيم الحنفي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٢٤) للنجم الطوفي، و«حاشية البُناني على المحلّي» (٢: ٦)، و«مختصر العدل والإنصاف» (٢٩) للبدر الشمَّاخي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ١١٠) للتاج السُّبكي، و«المعتمد» (١: ٢٦٥) لأبي الحسين البصري.
(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٣٦١، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٢٦) للنجم الطوفي.

يُنْبِئُ عن الحَرْبيِّ كما يُنْبِئُ عن الذِّميِّ بخلافِ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ (المائدة: ٣٨)، فإنَّه لا يُنبِئُ عن كَونِ المالِ في نصابِ السرقةِ وهو رُبُعُ الدينارِ، ومُخْرَجٌ من حِرْزٍ. ووَجْه ذلك: أنَّ آيةَ السَّرقةِ تدلُّ على أنَّ القَطْعَ يُسْتَحقُّ لأجلِ السرقةِ، واشتراطُ الحِرْزِ يمنَعُ من القَطْعِ بمُجرَّدِ السَّرقة، فكان مُجْمَلاً بخلافِ آيةِ المشركين، فإنَّ الخصوصَ أخْرَجَ أعياناً منهم لا يُقْتلون، وآيةُ السرقةِ مُخصِّصُها لم يُخْرِجْ أعياناً من السُّرَّاقِ، بل أبطَلَ استحقاقَ القطعِ في حال[1].

قال صاحب «المنهاج»: فهذا غايةُ ما اعتلَّ به أبو عبدِالله. قال: وهو ضعيفٌ جداً، وفيه تكلُّف؛ فإنَّك مع إمعانِ النظرِ في الآيتين، لا تجدُ بَيْنهما فَرْقاً بوجه، فإنَّ آيةَ السارقِ خرجَ منها أعيانٌ. وهم الذين لم يأخذوا النِّصابَ من حِرْزٍ. كما خَرَجَ من آيةِ المُشركين مَنْ لم يُعْطِ الجِزْيَةَ من العَجَميين والكِتابيين، وكذلك كما بَطَلَ استحقاقُ القطعِ بعَدَمِ النِّصابِ والحِرْزِ، كذلك بَطَلَ استحقاقُ القَتْلِ بإعطاءِ الجزيةِ، فلا فَرْقَ بين الآيتين.

وقال البَلْخِيُّ: إنْ خُصَّ بمُتَّصلٍ فحُجَّةٌ، وإلا فلا، لأنَّه صَار مُجْملاً.

قُلنا: لا نُسلِّمُ أنه يصيرُ مع المُخَصِّصِ المُنْفَصلِ مُجْملاً إذا عُلِمَ قَدْرُ المُخَصَّصِ؛ إذْ لا فَرْقَ حينئذٍ بينه وبين ما خُصَّ بمُتَّصِلٍ.

وقال عبدُالجبَّار[2]: إنْ كان قبلَ التَّخصيصِ لا يَحتاجُ إلى بيانٍ، فهو حُجَّة، كالمشركين، وإلاّ فلا نحو: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢) لأنَّه مُفْتَقرٌ إلى البيانِ قبلَ إخراجِ الحائضِ، ولذا قالَ عليه السلام: «صَلّوا كما رأيتموني أُصلِّي»[3] وهذا معنى قولِ المصنِّفِ: «وزعما.... بعضٌ إذا لم يَكُ قَبْلُ مُبْهَما»

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣: ١١٢) للتاج السبكي.

(٢) قارن بالمعتمد (١٢٦٦) لأبي الحسين البصري، والإمامُ السالميُّ إنما يستمدُّ عبارته من ابن الحاجب في «المختصر» (٣١١٢) بشرح التاج السُّبكي.

(٣) سبق تخريجه.

أي: زَعَم بعضُ الأُصوليّين أنَّ العُمومَ المخصَّصَ حُجَّةٌ في الباقي إذا لم يكُنْ قبلَ التخصيصِ مُبْهَماً؛ أي: مُجْملاً.

قُلنا: لا نُسلّمُ الفَرْقَ بين ما كان مُحْتاجاً إلى البيانِ قبل المخصّصِ، وبين ما لم يكُنْ محتاجاً إليه إذا عُلِمَ المراد منه، أمَّا إذا لم يُعْلَم المرادُ منه، فلا نِزاعَ في أنَّه مُجْمَلٌ، ولا يكونُ المُجْمَلُ حُجَّة اتفاقاً.

وقيل: حُجَّةٌ في أقلِّ الجمع على الرَأيَيْن مِن أنَّه ثلاثةٌ أو اثنان، لأنَّه لا يصحُّ تخصيصُه إلى أقلَّ من ذلك[1]، فيحتملُ أن يكونَ ما فَوْقَ ذلك غيرَ مرادٍ بعد التخصيصِ، فيسقُطُ التمسُّك به فيما فوقَ ذلك لهذا الاحتمال.

قُلنا: هذا احتمالٌ غير ناشئٍ عن دليلٍ، فلا يُلْتَفَتُ إليه، وجَعْلُه حُجَّةً في أقلِّ الجمعِ خاصةً، تخصيصٌ بلا مُخَصِّصَ، لأنَّ لَفْظَ العُموم متناوِلٌ بعدَ التخصيصِ لجميعِ ما عَدا المخصَّصَ، فقَصْرُه على بعضِ ذلكَ تخصيصٌ بِلا مُخَصِّص، واحتمالُ أنَّ بَعْضَ أفرادِه غيرُ مرادٍ احتمالٌ مُخالِفٌ للدليلِ، والله أعلم.

وقال أبو ثورٍ[2] وعيسى بن أَبان: إنَّه ليسَ بحجَّةٍ قَطْعاً ونُسِبَ إلى القَدَريَّة[3]، وحُجَّتُهم على ذلك: أنَّ العامَّ بعد التخصيصِ وإخراجِ بعضِ الأَفرادِ يحتملُ أن يكونَ بعضُ الأفرادِ الباقيةِ مُخْرَجاً أيضاً بدليلٍ آخَر، ويحتملُ أن يكونَ غَيْرَ مخرجٍ، فيحصُلُ التردُّدُ في مَدلولِه فيسقُطُ التمسُّكُ به[4].

---

(١) وقد سبق بحثُ ذلك في الغاية التي ينتهي إليها التَّخصيص.

(٢) الإمامُ الحافظ الفقيه المجتهد إبراهيم بن خالد الكَلْبيّ البغدادي (١٧٠هـ-٢٤٠هـ) مُفْتي العراق، وأحدُ أئمة الإسلام علماً وفِقْهاً وورعاً وفَضْلاً، تفقَّه أوّلاً لأهلِ الرأي، ثم لزمَ طريقة الشافعيّ وأهل الحديث. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٦: ٦٥)، و«طبقات السبكي» (٢: ٧٤)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (١٢: ٧٢).

(٣) يعني «المعتزلة» ويُسمَّوْنَ أيضاً «العدلية» انظر «المِلل والنِّحَل»: للشهرستاني. (٣: ٢١).

(٤) انظر «المعتمد» (١: ٢٦٨) لأبي الحسين البصري.

قُلنا: احتمالُ كَوْنِ بعضِ الأفرادِ مُخْرَجاً ممّا عَدا المُخَصَّصَ احتمالٌ مُخالفٌ للدليل، فلا يؤثِّرُ تَردُّداً، ولا يُسْقِطُ تَمَسُّكاً، ففي المسألةِ إطلاقانِ، وأربعةُ تَقْييدات.

فأمّا الإطلاقانِ فهما: أنَّ العامَّ المُخَصَّصَ حُجَّة في الباقي بعد التخصيص. وهو قولُ الجمهورِ، أو ليس بحُجَّةٍ مُطلقاً. وهو قولُ أبي ثورٍ وعيسى بن أبان.

وأمّا التقييداتُ الأربعةُ فأحدُها: أنَّه حُجَّةٌ إن أَنْبأَ لفظُ العُمومِ عن المُخَصَّص قبلَ التخصيصِ، وهو قولُ أبي عبدِالله البصري.

وثانيها: أنَّه حُجَّةٌ إذا خُصَّ بُمتَّصلٍ، وهو قَوْلُ البَلْخيِّ، ونَسَبَ صاحبُ «المِنهاج» هذا القولَ لأبي الحَسَنِ الكَرْخيِّ[١] ومُحمَّد بن شُجاع[٢].

وثالثُها: أنَّه حُجَّةٌ إذا كان قبلَ التخصيصِ غيرَ مُحتاجٍ إلى بيانٍ، بخلافِ ما إذا كان مُحتاجاً إليه، وهو قولُ عبدِالجبّار.

ورابعُها: أنّه حُجَّةٌ في أقلّ الجمع خاصّةً، ولم يُنْسَبَ إلى قائِله، وهذا كلُّه إذا خُصَّ العامُّ بغَيْرِ مُجمَلٍ، أمَّا إذا خُصَّ بمُجْمَلٍ، فلا يكونُ حُجَّة اتفاقاً.

والأصحُ من هذه الأقوال كُلِّها هو القولُ الأوَّل. وهو أنّه حُجَّةٌ في الباقي بعدَ التَّخصيص مُطْلَقاً، أي: ما لم يُخَصَّصْ بمُجمل. وحُجَّتنا على ذلك[٣]: أنَّ العامَّ قبلَ التخصيصِ متناولٌ لجميع أفرادِه، فإذا أُخْرِجَ منه بعضُ الأفرادِ بدليلٍ،

---

(١) وعزاه إليه أيضاً الإمام العِراقي في «الغيث الهامع» (٢: ٣٦٣).

(٢) أبو عبدالله محمد بن شجاع الثَّلجي (١٨١-٢٦٥هـ) من أعلام الحنفية، تفقَّه بالحسن بن زياد، وكان من أهل العبادة والتهجُّد مع مَيْلٍ ظاهرٍ إلى المعتزلة، وكان من أصحاب التصنيف، له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٥: ٣٥٠)، و«الجواهر المُضِيّة» (٣:١٧٣)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (١٢: ٣٧٩).

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (١٩٠) بشرح العضُد الإيجي، و«رفع الحاجب» (٣: ١١٤) للتاج السبكي.

بَقِيَ مُتناوِلاً لما عدا ذلك المُخْرَجَ، ولا يصحُّ إلغاؤه بسببِ ذلك الإخراج، لأنَّ إلغاؤه بسببِ ذلك إلغاءٌ للفظِ بلا دليلٍ، وهو تحكُّم.

سَلَّمْنا أنَّ إطلاقَه على الباقي بعد التخصيصِ مَجازٌ مَثلاً، فكَوْنُه مَجازاً لا يُسْقِطَ حُجِّيَّتَه رَأْساً، إذ الاحتجاجُ بالمجازِ ثابتٌ اتّفاقاً، فلا سبيلَ إلى إسقاطِه هاهنا.

سلَّمْنا أنَّ دلالتَه بعد التخصيصِ أضعفُ منها قَبْلَه، فلا نُسَلِّمُ أنَّ ضَعْفَها يُفْضي إلى إسقاطِ التمسُّكِ بها رَأساً، وأيضاً فلا يتوقَّفُ كَوْنُ اللفظِ حُجَّةً في صُورةٍ على كَوْنِه حُجَّةً في صُورةٍ أُخرى، وإلا وقَع الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ في توقُّفِ أحدِهما، وفي توقُّفِ كلٍّ واحدٍ منهما على الآخَرِ الدَّوْرُ.

وأيضاً، فإنَّ كثيراً من الصحابةِ قد استدلُّوا بالعُموماتِ المُخَصَّصةِ، ولم يُنْكِرْ عليهم سائرُ الصحابةِ في ذلك، فهو إجماعٌ على صحةِ الاستدلالِ به، والله أعلم.

ثم إنّه أخذَ في بيانِ أنَّ العُمومَ يكونُ في المعاني أيضاً كالألفاظِ، فقال[1]:

وقـد أتى العمـومُ في المعاني حقيقةً، وليس ذا مِن شاني

اعلم أنَّهم اتّفقوا على أنَّ العُمومَ بالنظرِ إلى الوضعِ اللغويِّ لا يختصُّ بالألفاظِ، بل يكونُ فيها وفي المعاني أيضاً. وهو حقيقة في جميعِ ذلك، لأنَّ العُمومَ في أصلِ اللغةِ الشُّمولُ والإحاطةُ، يقال: عَمَّهم المَطَرُ: إذا شَمَلَ أقطارَهم، وعمَّهم الخِصبُ: إذا كانَ في كلِّ جِهاتهم، وأما بالنظرِ إلى العُرْفِ العامِّ، فاتَّفقوا على أنه من عَوارضِ الألفاظِ حقيقةً، لكن اختلَفوا في عُروضِه للمعاني على ثلاثةِ أقوال:

(١) للإيضاح وتمامِ الفائدة، انظر: «نهاية السُّول» (٢٣١٢) للأسنوي، و«أُصول السرخسي» (١: ١٢٥)، و«الوصول إلى الأصول» (١: ٢٠٣) لابن بَرْهان، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٦٥) للتاج السُّبكي، و«فواتح الرحموت» (١: ٢٥٨) لابن عبدالشكور.

الأول: أنَّه لا يكونُ من عوارِضها لا حقيقةً ولا مَجازاً.

الثاني: أنَّه من عوارضِها مَجازاً لا حقيقةً، وهو مذهبُ أَبي الحُسَين وغيرِه من المُعتزلة.

الثالث: أنَّه حقيقةٌ في المعاني أيضاً، واختارَه ابنُ الحاجب وصحَّحه البَدْرُ الشمَّاخي[1] ـ رحمة الله عليه ـ واستدلَّ ابن الحاجب على أنَّ العُمومَ حقيقةٌ في المعاني أيضاً بأنَّ العُمومَ في اللغةِ شمولُ أمرٍ لمتعدِّد، وهذا المعنى كما يعرِضُ للَّفظِ يعرِض للمعاني أيضاً. فكان حقيقةً فيها كما في الألفاظِ كعُموم المَطرِ والخِصْبِ والقَحْط للبلادِ، وكذا المعنى الكُلِّيُّ يعرِضُ له العُموم حقيقةً لشمولِه الجُزئيات، ولذا فسَّر المَنْطِقيون العامَّ بما فَسَّروا به الكُليَّ. أَعني ما لا يمنَعُ تصوُّرَه من وقوعِ الشَّرِكَةِ فيه.

فإن قيل: العُمومُ الذي يعرِضُ للمعاني ليس هو المتنازعَ فيه؛ إذ المتنازعُ فيه هو شُمولُ أمرٍ واحدٍ لأفرادٍ كثيرةٍ، وعُموم المطرِ والخِصْبِ ليس كذلك، فإنَه لا تعدُّدَ فيه، بل التَّعدُّدُ في محالِّه، فكان وَصْفُ المَطرِ والخِصْبِ بالعُموم مَجازاً.

أُجيبَ عنه[2]: بأنَّ العُمومَ بحَسبِ اللغةِ ليس بمَشْروطٍ بشُمولِ أمرٍ واحدٍ لأفرادٍ متُعدِّدةٍ، بل العمومُ بحَسبِ اللغةِ مشروطٌ بشُمولِ أمرٍ لمتعدِّدٍ، سواءٌ كان المتعدِّدُ أفراداً أوْ لا، وهذا المعنى من عوارض المعاني مُطلقاً، ولو سُلِّمَ أنَّ عُمومَ المطرِ لا يكونُ باعتبارِ أمرٍ واحدٍ بشُمولِ المتعدِّد، فعُمومُ الصوتِ باعتبارِ أمرٍ واحدٍ شاملٌ للأصواتِ المتعدِّدةِ الحاصلةِ للسامعين،

---

(١) «شرح مختصر العدل»، ص٣٤٩، وانظر كلام ابن الحاجب في «المختصر» (٣: ٦٧) بشرح التاج السُّبكي.

(٢) انظر المصدر السابق (٣: ٦٩).

وكذلك عُمومُ الأمرِ والنَّهي، فإنَّه أمرٌ واحِد، وهو الطلبُ الشاملُ لكلِّ طلب، وكذلك المعنى الكُليُّ، فإنَّ عُمومَه باعتبارِ أمرٍ واحدٍ شاملٍ لأفرادِه، كمفهومِ الإنسان، ولذا قال المصنِّف: «وقد أتى العمومُ في المعاني .. حقيقة».

أما قولُه: «وليس ذا مِن شاني»، فمعناه: أنَّ العُمومَ وإن كان في المعاني حقيقةً كالألفاظِ فليسَ الاعتناءُ به من الحالِ الذي أنا بصَدَده، وذلك أنَّ غَرضَ المصنِّفِ إنَّما هو بَيانُ العُمومِ من الأدلةِ الشرعية، وهي الألفاظُ. نَعم، بَقِيَ الكلامُ على عُمومِ مفهومِ الخطابِ وعُمومِ الصفةِ التي عُلِّقَ عليها الحكمُ، وهُما من الأدلةِ الشرعيةِ على الصحيح، وقد بحثَ عنهما المصنِّفُ فيما مرَّ. فيُحْملُ قولُه ههُنا: «وليس ذا مِن شاني» على أغلبِ الأحوال، أي: في غالبِ الأحوالِ لا يكونُ البحثُ عن عُمومِ المعاني من شأني.

واستدلَّ القائلون بأنَّ العُمومَ مجازيٌّ في المعاني بأنَّه لا يَطَّردُ في كلِّ مَعنىً، فلا يقال: عَمَّهُم الأَكْلُ ونحوه، كعمَّهم الرقصُ، ومِن حَقِّ الحقيقةِ الاطِّرادُ، لأنَّ كلّ لفظٍ وُضِعَ لمعنىً وَضْعاً أوَّلاً وجبَ إطلاقُه حيث وُجِدَ ذلك المعنى على جهةِ الاطِّراد. قالوا: ألا ترى أنَّ الإنسانَ لمّا وُضِعَ للحَيوانِ المخصوص، وجبَ إطلاقُه على هذا الشخصِ حيثُ وُجِدَ مطَّرِداً، وكذلك الرَّجُلَ والفَرَسُ وما أَشبه ذلك من الحقائِق، فإنَّه يجبُ اطِّرادُها بخلافِ المجاز، فإنَّه لا يَطَّرِد، قالوا: ألا ترى أنَّ الأسدَ لمّا كان مَوْضوعاً للسَّبُعِ الشجاع، وكان إطلاقُه على الشُّجاعِ من غيرِ هذا الجنس مَجازاً لم يَطَّرِد، بل صحَّ وَصْفُ الرجلِ الشجاع أنَّه أسدٌ، ولا يصحُّ وَصْفُ كلِّ مَنْ تشجَّعَ من الحَيَوان بأنَّه أسدٌ، فلا يُوْصَفُ الهِرُّ إذا تشجَّع بأنه أسَد، ولا غيرُه من الحيوانات، وكذلك يُوْصَفُ الرجلُ الطويلُ بأنه نَخْلَةٌ ولا يُوصَفُ كلُّ طويلٍ بذلك. وذلك كثير.

قالوا: فلما وجَدْنا وَصْفَ المعاني بالعموم غَيرَ مُطَّردٍ ووَصْفَ الألفاظِ الشاملةِ بذلك مُطَّرداً. حَكَمْنا بأنَّه في الألفاظِ حقيقةٌ، وفي غيرِها مجاز.

ولنا أن نُجيبَ عن هذا كُلِّه، فنقول: لا نُسلِّمُ أنَّ وَصْفَ المعاني بالعُمومِ غيرُ مُطَّردٍ، بل نقولُ: إنَّه مُطَّردٌ فلا مانِعَ من قولنا: عَمَّهم الرقصُ، وعَمَّهم الأكلُ إذا كان مَوْجوداً في جميعهم.

وأيضاً، فإنَّ مَنْعَ الاطّرادِ في المجازِ، إنَّما هو مَبْنيٌّ على القولِ باعتبارِ نَقْلِ شَخْصِ العلاقةِ في أفرادِ المجازِ، لا على اعتبار نَقْلِ نَـوْعِها كما هو الصحيحُ على ما سَيأتي مُحَقَّقاً، والله أعلم.

ذكْرُ المُشْتَرك[١]

بفَتْحِ الراءِ بمعنى المُشْتَرَكِ فيه، أي: اللفظُ الذي اشتركَ فيه مَعْنيان فصاعِداً، فَحَذَفَ «فيه» لكثرةِ الاستعمال، ويجوزُ أن يكونَ موضوعاً اصطلاحياً لما اشتَرك فيه المعاني.

واعتُرِضَ الوجهُ الأولُ بأنَّ حَذْفَ القائمِ مَقامَ الفاعلِ لا يجوزُ بحالٍ كالفاعل، ويُمكن أن يُجابَ عنه بأنَّ حَذْفَ الفاعلِ وما قامَ مَقامَه لا يمتنعُ، بل يجوزُ إذا عُلِمَ كما في نحوِ قولِ القائل: قامَ، جواباً لمن قال: ما فَعَلَ زيدٌ، ويمكنُ أن يُجْعَلَ لفظُ المُشْترِكِ ظَرْفاً لا اسمَ مفعول.

ثم إنَّه أخَذَ أوّلاً في بيانِ حَقيقةِ المُشْتَرِكِ، فقال:

مشْتَـــركٌ دلَّ علـــى شَيْئَيْـــن فصاعِـداً بالوَضْـع مرَّتَيْـن

---

(١) للإيضاح وتمام الفائدة، انظر «البرهان» (١: ٢٣٥) للجُوَيني، و«أصول السرخسي» (١: ١٢٦) و«رفع الحاجب» (٣: ١٣٥) للتاج السبكي، و«التلويح على التوضيح» (١: ٦٦) للتفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٩٣).

فصاعِـداً بغَيْـرِ نَقْـلٍ فخـرَجْ ما كان مَنْقولاً كصخرٍ وَفَرجْ

المُشْترِكُ: هو لفظٌ دلَّ على شيئَيْن فصاعِداً بوَضْعِه لكلِّ واحدٍ من الشيئَيْن أو الأشياءِ وَضْعاً مُسْتقلاً من غير نَقْلٍ له عن مَعناه السابق، وحاصلُه: أنَّ المُشْتَرِكَ هو ما تكرَّر فيه الوضعَ بحَسب معانيهِ من غير إهمالٍ لبعضِها، ويكونُ اسماً كالقُرْءِ للطُّهْرِ وللحَيْض، وفِعْلاً كعَسْعَسَ لأَقْبلَ ولأَدْبَر[١]، ويكون حَرفاً، قال بعضُهم: كـ «مِن» لجارَّةِ تكونُ للتبعيضِ وللابتداءِ وغيرِهما من معانيها[٢].

فخرجَ بقوله: «بالوضعِ مرَّتين فصاعِداً» المفردُ، خاصّاً كان أو عامّاً، إذ ليسَ فيه تعدُّدُ الوَضْعِ.

وخرجَ بقوله: «مِنْ غَيْرِ نقل» ما كانَ من الألفاظِ مَنْقولاً مِن، معنىً إلى معنىً آخر، سواءٌ كان بين المعنَيَيْنِ المنقولِ منه والمنقولِ إليه مناسبةٌ أو لم يكُنْ. كان النقلُ اصطلاحِياً كصخرٍ عَلَماً على رَجُلٍ منقولٍ عن الحِجارة، وكفَرَجٍ عَلَماً على عبدٍ - مثَلاً - منقولٍ عن اسمِ مصدرٍ، أو مُرْتَجلاً، لأنَّ المُرْتَجَل منقولٌ لغويٌّ، لأنَّه مُسْتعملٌ في غيرِ الموضوعِ له لا لعلاقةٍ بينهما.

ثم أخذَ في بيانِ حُكْمِ المُشْتَرِكِ، فقال:

فـهـــو حقيـقـــةٌ بمَعْنَيَيْـــــهِ وحُـكْـمُـه تَــوَقُّــفٌ لـدَيْـهِ

أي: اللفظُ المُشْتَرِكُ حقيقةٌ في كلِّ واحدٍ من مَعْنَيَيْه أو مَعانيه المتعدِّدة كالعين حقيقةٌ في الباصرةِ، وفي الذهبِ، وفي عينِ الماءِ الجاريةِ إلى غيرِ

(١) نقل ابن عطية عن المُبَرِّد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ (التكوير:١٧) أنه تعالى أقسم بإقبالِ الليلِ وإدباره. انظر «المحرَّر الوجيز» (١٩٥٣).

(٢) انظر «مغني اللبيب» (٤١٩-٤٢٠) لابن هشام.

ذلك[1]، بخلافِ المجازِ، فإنَّه إنَّما يكونُ حقيقةً في شيءٍ واحدٍ من مَعْنَيَيْه الموضوعِ له، والمستعملِ فيه لعلاقةٍ بقَرينة.

وإذا عرَفْتَ أنَّ المُشْتَرَكَ حقيقةٌ في كلِّ واحدٍ من مَعْنَيَيْه أو مَعانيه، فاعلمْ أنَّ حُكْمَه إذا أُطْلِقَ، ولم يدلَّ دليلٌ على أنَّ المرادَ به شيءٌ من معانيهِ حُكْمُ المُجْمَلِ، وهو التوقُّفُ عندَه، فلا يُحْمَلُ على شيءٍ من مَعانيهِ، لأنَّ حَمْلَه على بعضِها مع احتمالِ أن يكونَ البعضُ الآخَرُ هو المرادَ احتمالاً مُساوياً ترجيحٌ بلا مُرَجِّح، وأنَّ حَمْلَه على جميعِ مَعانيه لا يصحُّ لِما سيأتي مِن أنَّ المُشْتَرَكَ لا يُطْلَقُ على مَعْنَيَيْه، وهو مَعنى قولِهم: لا عُمومَ للمُشْتَرَكِ، وقيل: بل يعمُّ، بمعنى أنَّه إذا أُطْلِقَ يتناوَلُ مَعْنَيَيْه أو مَعانيه جميعَها. قيل: نصّاً. وقيل: بل ظاهِراً، وهو مذهبُ الشافعيِّ[2] وبعضِ أصحابنا، واختارَه صاحبُ «المنهاج».

وقال الباقِلاّني: بل يُحْمَلُ على معْنَيَيْه أو مَعانيه احتياطاً، وعليه فلا توقُّفَ، لكنَّ الأولَ اظهَرُ لِما سيأتي:

وامْنَــعْ حَقِيقتَيْــه في إطــلاقِ	وبعضُهــم جــوَّزَ بــالإطْلاقِ
وبعضُهــم جَــوَّز إن لم يمتَنِــعْ	جَمْعُهمــا، ومَنعــوا مــا يَمْتَنِعْ
وبعضُهـــم جَـــوَّزَهُ تـجـــوُّزا	ووقــفَ الباقُــون أيْ تَحَــرُّزا
وقيل: بل يصحُّ في النفيِ فَقَطْ	الخُلْفُ في الجَمْعِ على هذا النَّمَطْ
وبَعْــضُ مَــنْ رأى ثُبوتَ المَنْــعِ	في الفردِ قالوا: جائزٌ في الجَمْــعِ

(١) انظر «اتفاق المباني وافتراق المعاني» (١٠٧-١٠٨) لسليمان بن بنين الدقيقي، و«المزهر» (١: ٣٧٢-٣٧٥) للسيوطي.

(٢) ذكره إمامُ الحرمَيْن في «البُرهان» (١: ٢٣٥) وقال: وهذا ظاهرُ اختيارِ الشافعي، فإنه قال في مُفاوضةٍ جرَت له في قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَـٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء:٤٣) فقيل له: قد يُرادُ بالملامسةِ المُواقعةُ، قال: هي محمولةٌ على اللمسِ باليدِ حقيقةً، وعلى الوِقاعِ مَجازاً.

اعلم أنَّ الأُصوليِّين اختلفوا في صِحَّةِ إطلاقِ المُشْتَرك على معنَيَيْه أو مَعانيه في استعمالٍ واحدٍ، فذهبت الحنفيةُ وأبو هاشم، وأبو عَبدالله البصريُّ وبعضُ أصحابِنا إلى أنَّه لا يصحُّ ذلك أصلاً، ثم اختلفَ هؤلاء أيضاً.

قال بعضُهم: إنَّه لا يصحُّ ذلك للدليلِ القائمِ على امتناعِه عَقْلاً، واختارَهُ صاحبُ «المِرآة»[1] .

وقال بعضُهم: يجوزُ عَقْلاً لا لغةً، لأنَّ الوَضْعَ في اللغةِ تخصيصُ اللفظِ بالمعنى، فيُنافي استعمالَه في المعنَيَيْن في حالةٍ واحدة.

وقال بعضُ الشافعية: يصحُّ إطلاقُ المُشْتَرك على معنَيَيْه أو مَعانيه مُطلقاً، أي: سواءُ استُعْمِل في حقيقتَيْه نحو: تَرَبَّصِي قُرْءاً، أي: طُهْراً وحَيْضاً، أمْ في مَجازَيْه، أو حقيقتِه ومجازِه نحو: لا أَشْتري ويُرادُ السَّوْمُ، وشِراءُ الوكيلِ، أو الشراءُ الحقيقيُّ والسَّوْمُ.

وقال بعضُ المعُتزلةِ والقاضي الباقِلاَّني من الأشعرية[2]: يصحُّ حقيقةً إن صَحَّ الجمْعُ في إرادةٍ واحدةٍ كالعينِ للباصرةِ، وللذهب، لا إذا لم يصحَّ الجمْعُ بينَهما في إرادةٍ واحدةٍ كـ «افعَلْ» للوجوبِ والنَّدب[3] عند القائِلين بالاشتراك بينهما، وهو معنى قولِ المصنِّف: «وبعضُهم جَوَّز إنْ لم يمتنع... جَمْعُهما»، أي: جَوَّز بعضُ الأُصوليِّين إطلاقَ المُشْتَركِ على معنَيَيْه إذا لم يمتَنع الجمْعُ بينَهما في إرادةٍ واحدةٍ ومَنَعوا ما يمتنعُ الجمْعُ بينهما.

---

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ٣٩٥).
(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٣٦) للتاج السبكي.
(٣) عبارة التاج السبكي: كاستعمال صيغة «افعَل» مُراداً بها الأمرُ والتهديد. انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٣٦).

وقال ابن الحاجب[١] **وغيرُه، واختاره البَدْرُ من أصحابِنا**[٢]**: إنَّما يصحُّ** إطلاقُ المُشْتَركِ على كِلا مَعنَيَيْه مجازاً لا حقيقةً، قال: وكذلك مدلولُ الحقيقةِ والمجازِ يصحُّ أن يُرادَ باللفظةِ مجموعُهما مَجازاً.

وذهبَ بعضُ الأُصوليِّين إلى الوقفِ لما حصَل معهم من التعارُض بين الأدلة.

وقيل[٣]: يجوزُ لغةً أن يُرادَ به المَعْنيانِ في النفي لا الإثبات، فنحوُ: لا عَيْنَ عِندي، يجوزُ عندَ هؤلاء أن يُرادَ به الباصرةُ والذَّهَبُ مَثَلاً بخلافِ: عندي عينٌ، فلا يجوزُ أن يُرادَ به عِنْدهم إلا معنىً واحدٌ. قالوا: وزيادةُ النفي على الإثباتِ مَعْهودةٌ كما في عُمومِ النكرةِ المَنْفِيةِ دُون المُثْبتة، ففي المسألةِ سِتَّةُ مَذاهبَ: ثلاثةُ إطلاقاتٍ وثلاثةُ تَقْييدات، أمّا الإطلاقات:

فأحدُها: أنَّه لا يصحُّ إطلاقُ المُشْتَركِ على معنَيَيْه مَطلقاً.

وثانيها: يصحُّ مُطْلقاً.

وثالثها: الوَقْفُ مُطْلقاً.

وأما التقييدات:

فأحدها: أنه يصحُّ إن صَحَّ الجمْعُ بَيْنهما في إرادةِ المُتكلِّم كالعينِ، ولا يصحُّ إن لم يصحَّ الجمعُ بينهما كافعَلْ للوجوبِ والنَّدْبِ على ما مرَّ.

وثانيها: أنَّه يصحُّ ذلك مَجازاً لا حقيقة.

وثالثها: يصحُّ في النفيِ دُونَ الإثبات.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٣٥).

(٢) عبارة البدر الشمَّاخي: ولا يُطْلَقُ المُشْتركُ على مَعْنَيَيْه خلافاً لزاعمي ذلك، ويصحُّ مجازاً. انظر «مختصر العدل والإنصاف» (٣١).

(٣) ذكره ابن الحاجب من غيرِ نسبةٍ لأحد. انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٣٧).

والأكثرُ من العلماءِ على أنَّ جَمْعَه باعتبارِ معنَيَيْه كقولك: عِندي عُيونٌ وتُريدُ - مثلاً - باصِرتَيْن وجاريةً، أو باصرةً وجاريةً وذَهَباً- مبنيٌّ على الخلافِ في المُفْرَدِ في صحَّةِ إطلاقِه على مَعنيَيْه ومَنْعِه، وذهبَ الأَقلُّ إلى أنَّه لا يُبْنى عليه فيها فقط، بل يأتي على المَنْعِ أيضاً، لأنَّ الجمْعَ في قوةِ تكريرِ المُفْرداتِ بالعطفِ، فكأنَّه استعملَ كُلَّ مُفْردٍ في مُعنى، وهذا معنى قولِ الناظم: «والخُلْفُ في الجَمْعِ على هذا النَّمَطْ».

«وبعضُ مَنْ رأى»، إلخ، أي: أَنَّ الخلافَ في إطلاقِ جَمْعِ المُشْتَركِ على معانيهِ المُتباينةِ مَبْنيٌّ على الخلافِ في المُفْرَدِ منه، فمَنْ جَوَّزه في المُفْرَدِ جَوَّزه في الجمعِ، ومَنْ مَنَعه هُنالك مَنَعه ههنا.

وذهبَ بعضٌ إلى أنَّه غيرُ مَبنيٍّ عليه، فمنعوا إطلاقَه على معنَيَيْه في المُفرد، وأَجازوا ذلك في الجمعِ لما تقدّم ذِكْرُه، والله أعلم.

وثمرةُ الخلافِ: هي ما تقدَّمَ في حُكْمِ المُشْتَركِ عند عَدَم القَرينةِ الدالةِ على إرادةِ أحدِ المعاني، فمَنْ جَوَّزَ إطلاقَ المُشْتَركِ على معنَيَيْه في استعمالٍ واحدٍ، حَمَله على معنَيَيْه عند التجرُّد عن القرينة، ومَنْ منعَ مِن ذلك، توقَّف عن حَمْلهِ عَليهما، أو على أحدِهما، وكان عندَه في حكْمِ المُجْمَلِ، ومَن أجازَه في بعضِ الصُّوَرِ دُونَ غيرها. والقائِلون بصحَّةِ ذلك مَجازاً يحملونُه على معنَيَيْه مَجازاً، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ ما هو الصحيحُ من هذه الأقوال كُلِّها، وفي بيانِ محلِّ النزاعِ في ذلك فقال:

والمَنْـعُ مُـطلقـاً كمـا تقــدَّمــا   هو الصحيحُ عِنْدَنا فليُعْلَما
لأنَّـــه بـوَضْعِـــهِ المُكـــرَّرِ   دَلَّ على مَوْضوعِهِ المُقرَّرِ
وتابِـــعٌ لـوَضْعِـــهِ استِعمالُـــه   فلا يصحُّ عِنْدنـا إرْسالُـه

ومَوْضِـعُ النـزاعِ مـا إنْ فُقِـدَتْ عَلاقةُ المَجازِ لا إنْ وُجِدَتْ
وصَــحَّ إنْ يُــرادَ مَـعْنيــاه فإنَّنـا حِينئـذٍ نَــرضـاهُ

أي: القولُ بالمَنْع من إطلاقِ المُشْتَركِ على مَعنيَيْه، أو معانيهِ، حقيقة مَجازاً ومُفْرداً وجَمْعاً هو الصحيحُ عِندنا فليُعْلَمْ ذلك[1].

ووَجْه تصحيحنا للمنعِ مُطلقاً: هو أنَّ المُشْتَرَكَ دالٌّ على مَوْضوعِه بالوَضْعِ المُتكرّر، أي: لم يدلَّ عليه بوَضْعٍ واحد، فإنَّ العربَ - مثلاً - وضَعوا لفظَ «العين» مرَّةَ للباصرةِ، ووضعوه أُخرى للعَيْنِ الجارية، وأُخرى للذهبِ ونحوِ ذلك، ولم يضَعوهِ لجميع هذه المعاني بوَضْعٍ واحد، فإطلاقُه على جميعها بلفظٍ واحدٍ خِلافُ ما عليه الوضعُ العربي، ومخالفةُ الوَضْع العربيِّ في اللغةِ لا تصحُّ، لأنَّ استعمالَ الكلمةِ تابعٌ لوَضْعِها الأصلي بمعنى أنَّه لا يصحُّ استعمالُها حقيقةً في غيرِ ما وُضِعَتْ له، ولا مَجازاً بغيرِ عَلاقة.

ومحلُّ النّزاعِ في ذلك: هو ما إذا فُقِدَت علاقةُ المَجاز بين مَعاني المُشْتَرك، أمّا إذا وُجِدَت العلاقةُ بينهما، وصَحَّ أن يُرادَ المَعْنَيان، فإنَّه يَصحُّ حينئذٍ أن يُطْلَق على معنَيَيْه مجازاً، كان مُفْرداً أو جَمْعاً، وذلك نَحْو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ (الأحزاب: ٥٦) والصلاةُ من الله رحمةٌ[2] ومن الملائكةِ استغفار، والعلاقة بينهما أنَّ الرحمةَ التي هي صلاةُ الله على نبيِّه

---

(١) وهو الذي مشى عليه صاحبُ «مرآة الأصول»، وعليه جرى الشارح الإزميري في «الحاشية» (١: ٣٩٦).

(٢) كذا قال المصنِّفُ رحمه الله، وكذا وقع في «مختصر ابن الحاجب» وغيره، وقد نبَّه التاج السُّبكي في «رفع الحاجب» (٣: ١٤١) إلى أنَّ الصحيح أنَّ الصلاة منه تعالى هي المغفرة، وهي في اللغة الدعاء، وهو مخالٌ في حَقِّه تعالى، فحُملت على المغفرة، ولا يمكنُ حملُها على الرحمة، لأنَّ الله تعالى قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ﴾ (البقرة:١٥٧)، وعطفُ الرحمة على الصلاةِ صريحٌ في تغايرهما. انتهى. فليُتأمَّلْ. ولتمامِ الفائدة، انظر «المُحرَّر الوجيز» (١٤٦) لابن عطية، ففيه مَنْزعٌ حسنٌ في تفسير الآية.

سببٌ لحصولِ الاستغفارِ من الملائكة، وقيل: إنَّ الصلاةَ في الآيةِ من قَبيل المُتواطئِ[١]، وقيل: إنَّ في الآيةِ حَذْفاً تقديرُه: إنَّ الله يُصلِّي وملائكتَه يُصَلّون[٢]، فعلى القولَيْن، فليس في الآيةِ إطلاقُ المُشْتَركِ على معنيَيْه.

ومن ذلك: قولُه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآية (النحل: ٤٩) على أنَّ السجودَ من الناس معروفٌ، ومِن غيرِهم ما عَلِمَ الله تعالى. وقيل: إنَّ السجود في الآيةِ من بابِ المتواطئِ، ومن ذلك قولُ الحريري[٣].

أخـذ الشيـخُ عَيْنَـه وفتاه ... لُـبَّـه فانثنى بـلا عَيْنَيْن

والعلاقةُ في الآيةِ الأخيرة وفي بيتِ الحَريري المُشابهَة، لأنَّ السُّجودَ من غيرِ العُقلاءِ مُشابهٌ للسجودِ من العقلاءِ في صفةِ الانقيادِ والإذعان، وعينُ الذَّهَبِ - مَثَلاً - مُشابهةٌ للعَيْنِ الباصرةِ في صَفائها.

وللإزْميري[٤] في تحريرِ محلِّ النزاعِ كلامٌ نصُّه: إنَّ اللفظَ المُشْتركَ له باعتبارِ إطلاقهِ على مَعانِيه أحوالٌ خَمْسة:

الأول: أن يُطْلَق على أحدِهما مَرةً وعلى الآخَرِ أُخرى، فلا يُقْصَدُ بإطلاقٍ واحدٍ إلا أحدُهما فقط، ولا نِزاعَ في صحَّةِ ذلك، وفي كَوْنِه بطريقِ الحقيقة.

الثاني: أن يُطْلَقَ إطلاقاً واحِداً، ويُرادَ به مجموعُ معْنَيَيْه من حيثُ المجموعُ،

---

(١) الألفاظُ المتواطئة: هي التي تُطلَقُ على أشياءَ متغايرةٍ بالعدد ولكنّها مُتّفقةٌ بالمعنى الذي وُضع الاسم عليها. انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٣٨) بشرح العضُد الإيجي.

(٢) انظر «المُحرَّر الوجيز» (١٥٢٢) لابن عطية.

(٣) أبو محمد القاسم بن علي بن محمد البصريُّ الحريري، (ت٥١٦هـ) صاحبُ «المقامات» المشهورة. كان ذا حظٍّ وافرٍ من الأدب والبلاغة، له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٤: ٦٣) و«إنباه الرواة» (٣: ٢٣)، و«سِيَر أعلام النبلاء» (١٩: ٤٦٠).

(٤) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٣٩٤).

ولا نزاعَ في امتناعِ ذلك بطريقِ الحقيقةِ، ولا جَوازه بطريقِ المَجاز إن وُجدَتْ علاقةٌ مُصحِّحةٌ بينَه وبين أجزائِه، وإلاّ فلا.

فإن قيل: علاقةُ الجُزْئيةِ والكُلِّية متحقِّقةٌ قَطْعاً.

قُلنا: ليس كُل ما يُعتَبرُ جُزءاً من المجموعِ يَصِحُّ إطلاقُ اسمهِ عليه، للقطع بامتناعِ إطلاقِ الأرضِ على مجموعِ السماءِ والأرض بناءً على أنَّه جُزؤه، فلا بُدَّ في إطلاقِ اسمِ الجُزء على الكُلِّ مِن علاقةٍ مُصحِّحةٍ غيرِ الجُزْئية.

الثالث: أن يُطْلَقَ على أحدِ المعنَيَيْن لا على التعيينِ، بأن يُرادَ في إطلاقِ واحدٍ هذا المعنى وذلك المعنى مِثل: تَربَّصِي قُرْءاً، أي: طُهْراً وحَيْضاً.

قال: ولم أرَ في كلامِهم ما يُشْعِرُ جَوازَ ذلك أو عَدَمَه سِوى ما ذكَره في «المفتاح»[1] من أنَّ ذلك حقيقةُ المجازِ عند التجرد عن القَرائن.

الرابع: أن يُطْلَقَ ويُرادَ به ما سُمِّي به، أي: هذا المفهومُ. قال الأَبْهَريُّ[2]: لا كلامَ في صحَّةِ ذلك مَجازاً.

الخامس: أن يُطْلقَ ويُرادَ به كلُّ واحدٍ من مَعْنَيَيْهِ أو معانيه، بأن تتعلَّقَ النسبةُ بكلٍّ منها إن أمكنَ، اجتماعُها بأن لا تكونَ قرينةٌ على إرادةِ أحدِ مَعْنَيَيْه كما في الكُلِّ الإفْراديِّ[3] عندَ عدمِ القرينةِ على إرادةِ واحدٍ من الآحاد، وإن كانا مُتضادين كما يُقال: رأيتُ الجَوْنَ، ويرادُ به الأسودُ والأبيضُ، ونحو: أنعِمْ على

(١) لم أهتدِ إليه في «مفتاح العلوم» للسكاكي.

(٢) لعلَّه يريدُ شيخ المالكية أبا بكر محمد بن عبدالله بن محمد التميميَّ الأبهريَّ المالكيَّ (٢٩٠-٣٧٥هـ) من أعيانِ الفقهاءِ، وإليه انتهت رئاسة المذهب في بغداد. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٥: ٤٦٢)، و«ترتيب المدارك» (٦: ١٨٣)، و«سِيرَ أعلام النبلاء» (١٦: ٣٣٢).

(٣) وهو ما يكون شاملًا للأفرادِ على سبيل البدل يعني على الانفراد. فلو قال:كلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي طالق، تطلق كلُّ امرأةٍ يتزوَّجها على العموم، لأن كلمة «كُل» إذا دخلت على النكرة أوجبت عمومَ أفرادِها على سبيل الشمولِ دون التكرارِ، ويُسمى هذا «الكُل» إفرادياً. انتهى من «الكليات»: (٧٤٣-٧٤٤) للكفوي.

مَوْلاك، يُراد به المُعْتِقُ والمُعْتَقُ، ونحو: قرأتْ هِنْدُ، ويُرادُ به الطُّهر والحَيْض بخلافِ نحو: ثلاثةُ قروءٍ، لأنَّ اسمَ العددِ خاصٌّ في مَفْهومه، فلا يُمْكنُ أنْ يُرادَ بالقُرْء الحيضُ والطُّهْرُ معاً، وبخلافِ نحو: افعَل، مُراداً به الأمرُ والتهديدُ على القولِ باشتراكِه بينهما، لأنَّ الأَمْرَ يقتضي الطلبَ، والتهديدُ بخلافِه، فلا يمكنُ اجتماعُهما، أو مُراداً به الندبُ والإباحةُ للتنافي بينهما، وهذا محلُّ النزاع، قيل: إنَّه يجوزُ، وقيل: لا. وقيل: يجوزُ في النفيِ نحوُ ما رأيتُ عَيْناً، لا في الإثبات.

ثم اختلف القائِلون بالجواز، قيل: إنه بطريقِ الحقيقة، وهو المنقولُ عن القاضي، وقيل: بطريقِ المَجاز، انتهى، وهو كلامٌ حَسَنٌ جِدّاً، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ الخلافِ في وُجودِ المُشْتَرك، فقال:

وبعضُهم يمنَعُ من وُجودِهِ بنَفْسِه، والحقُّ في وُرودِهِ
وما الخلافُ هاهُنا لفظيُّ لكنَّهُ الصوابُ مَعْنويُّ

اختلف الناسُ في وجودِ المُشْتَرك[1]، فقال الأكثرُ من الأصوليين وغيرِهم: إنَّه موجودٌ في اللغةِ العربيةِ ومنقولٌ عن العربِ كما مرَّ ذِكْرُه.

وقال ثعلبٌ[2] من النحاة، والأبهريُّ من اللُّغويين، والبَلْخيُّ من المُتكلِّمين: إنَّه ليس في الألفاظِ ما وُضِعَ لمعنيَيْن فصاعِداً مُطلقاً، أي: وإنْ جازَ وقوعُه لم يَقَعْ ذلك في لغةِ العربِ، قالوا: وما يُظَنُّ أنَّه مُشْتَرِكٌ فهو: إمَّا حقيقةٌ ومَجازٌ، أو مُتواطِئ كالعين حقيقةٌ في الباصرةِ مَجازٌ في غيرِها كالذهبِ لصفائِه والشمس

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «البحر المحيط» (١: ٤٨٨) للبدر الزركشي.
(٢) أبو العباس، أحمد بن يحيى ثعلب (٢٠٠-٢١٩هـ) إمامُ الكوفة في النحو والعربية، وصاحبُ «المجالس» المشهورة. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٥: ٢٠٤) و«إنباه الرواة» (١: ١٣٨)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤: ٥).

لضيائِها وكالقُرْءِ موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين الحَيْضِ والطُّهْرِ، وهو الجَمْعُ، مِنْ: قَرَأْتُ الماءَ في الحوضِ، أي: جَمَعْتُه فيه، والدَّمُ يجتمعُ في زمَنِ الطُّهْرِ في الجَسَد وفي زمنِ الحَيْضِ في الرَّحِمِ.

وقال قوم بوجودِه في اللغةِ ووقوعِه من العرب، لكن مَنعوا وجودَه في القرآنِ العظيم خاصَّة[1]، ومنعه آخرون في القرآنِ والحديثِ أيضاً. قالوا: لو وقعَ في القرآنِ لوقعَ إمّا مُبَيَّناً، فيطولُ بلا فائدة. أو غَيْرَ مُبَيَّنٍ فلا يُفيدُ، والقرآنُ مُنَزَّهٌ عن ذلك، ومَنْ نَفى الوقوعَ في الحديثِ يقولُ مِثْلَ ذلك فيه.

وأُجيبَ بأنه وقعَ فيهما غَيْرَ مُبَيَّنٍ، ويُفيدُ إرادةَ أحَدِ مَعْنَيَيْه، وهو الذي سَيُبَيَّنُ مثلاً، وذلك كافٍ في الإفادةِ، ويترتَّبُ عليه في الأحكامِ الثوابُ أو العقابُ بالعَزْمِ على الطاعةِ أو العِصيان بَعْدَ البيان، فإن لم يُبَيَّنْ حُمِلَ على المعنيَيْن عند الشافعيِّ، ومن قال بقوله، وتوقَّفَ إلى وُجودِ البيانِ عند الحنفية وبعضِ أصحابِنا وغيرِهم كما مرَّ.

وقيل: هو واجبُ الوقوعِ، لأنَّ المعاني أكثرُ من الألفاظِ الدالةِ عليها.

وأُجيب بمَنْعِ ذلك؛ إذْ ما من مُشْتَرَكٍ إلا ولكلٍّ مِنْ معنيَيْه - مثلاً - لَفْظٌ يدلَّ عليه.

وقيل: هو ممتنعٌ، لإخلالِه بفَهْمِ المرادِ المقصودِ من الوضع.

وأُجيبَ بأنَّه يُفْهَم بالقرينةِ، والمقصودُ من الوَضْعِ الفهمُ التفصيليُّ والإجماليُّ المُبيَّنُ بالقرينة.

وقال ابنُ الخَطيبِ الرازيّ[2]: هو ممتنعٌ بين النَّقيضَيْن فَقط كوجودِ الشيء

(١) ونسبه البدر الزركشي لابن داود الظاهري. انظر «البحر المحيط» (١: ٤٨٨).

(٢) انظر «المحصول» (٢: ٧٣٥) بشرح القرافي.

وانتفائهِ، إذْ لو جازَ وَضْعُ لفظٍ لهما لم يُفِدْ سماعُه غَيْرَ التردد بينهما، وهو حاصلٌ في العقل.

وأُجيبَ بأنَّه قد يغفُلُ عنهما فيستحضرُهما بسَماعِه، ثم يبحثُ عن المرادِ منهما.

وحاصلُ ما في المقام: أنَّهم اختلفوا في وُجودِ المُشْتَرَك، فقال قومٌ بوُجوده وهم الأكثر. وقال قوم بعَدَمِ وُجوده.

ثم اختلفَ القائِلون بوُجودِه على أربعةِ مذاهب:

أحدُها: أنَّه موجودٌ في اللغةِ والقرآنِ والحَديث.

وثانيها: أنَّه موجودٌ في اللغةِ والحديث دُونَ القرآن.

وثالثها: أنَّه موجودٌ في اللغة خاصةً، دُون القرآنِ ودُونَ الحديث، فإنَّه لم يوجَدْ فيهما.

ورابعُها: أنه موجودٌ مُطلقاً، وأنَّ وُجودَه واجبٌ لا جائزٌ فقط.

واختلفَ القائِلون بمَنْعِ وُجودِه على ثلاثةِ مذاهب:

أحدُها: أنَّه جائزُ الوجودِ لكنه لم يوجَدْ.

ثانيها: أنه مستحيلُ الوجودِ مُطْلقاً.

ثالثها: أنه مُستحيلُ الوجودِ في النقيضيْنِ فقط، جائزٌ فيما عداهما.

قال المصنِّف: «والحقُّ في وُروده»، أي: ورُودِ المُشترك، أي: إنَّ القولَ المُطابقَ لما في الواقعِ هو ورودُ المُشتركِ مُطلقاً، لكنَّه غيرُ واجبِ الوقوعِ، بل جائزهُ فقط لِما تقدم.

وحُجَّتُنا على ذلك: وقوعُه في اللغةِ والقرآنِ والحديثِ، وقد تقدَّمت أمثلةُ ذلك، فلا سبيلَ إلى صَرْفِها عن ظاهرِها، والله أعلم.

وقوله: «وما الخلاف ههنا لفظي» إلخ، أي: ليسَ الخلافُ بين القائلين بوُجودِ المُشْتَركِ وبين القائلين بجوازِ وُجودِه النافين لوُقوعه أو المانِعين لجوازه أصلاً راجعاً إلى اللفظِ دُونَ المعنى، لكنَّ الصوابَ أنَّ الخلافَ بينهم مَعْنويٌّ، أي: راجعٌ إلى المعنى.

اعلم أنَّه لما كان قد يُتوهَّمُ مِن الخلافِ بين هؤلاء المذكورين أنَّه لَفْظيٌّ، لادِّعائهم أنَّ المُشْترِكَ مَجازٌ في بعضِ معانيه، حقيقةٌ في البعض الآخر، أو متواطئٌ في الجميع، بَيَّنَ أن الخلافَ بينَهم مَعْنَويٌّ لا لفظي.

ووَجْهُ كَوْنِه مَعْنوياً: أنَّ القائِلين بأنَّه حقيقةٌ في الجميع يتوقَّفون عن صَرْفهِ إلى بعض مَعانيه عند التجرُّدِ عن القرائن. وبعضُهم يحمِلُه على جَميعِ معانيه على سواء، وأنَّ القائلين بمَجازه في بعضِ المعاني يَصْرِفونه عند التجرُّد إلى المعنى الحقيقيِّ عندهم، ويحمِلونه في المتواطِئ على جميعِ أفرادِه، فظهرَ أنَّ الخلافَ بينهم مَعْنويٌّ، والله أعلم.

ذكْرُ الجمعِ المُنَكَّر

مـا دلَّ بالوضــعِ علــى كثيــرِ بغير حصرٍ جَمْعُ ذي التنكيرِ
والخُلفُ في عُمومِه، والأَظْهَرُ أن لا عُمومَ فيه، وهو الأَشْهَرُ
لعــدمِ استغراقــه، وحُكمُــه لا يشملُ القليـلَ منه اسمُـه
باليـومِ واليومينَ ليس يَحْنَـثُ مَـنْ آلَ أيّامـاً هُنا لا يـمكُـثُ

الجمعُ المُنكَّرُ: هو لفظٌ دلَّ بوَضْعِه على كثيرٍ غير محصورٍ بغيرِ استغراقٍ

لكلِّ فردٍ من أفراده[١]. فخرج بقولنا: «لكثيرٍ غير محصور» الخاصُّ، وبقولنا: «بغيرِ استغراق» العامُّ. والمصنِّفُ لم يذكُرْ هذا القَيْدَ في التعريف مع الاحتياج إليه، لكن دلَّ عليه بقوله في البيتِ الثالث: لعدم استغراقه.

والحاصلُ أنَّ الفرقَ بين العامِّ والجمعِ المُنكَّر: هو أنَّ العامَّ يستغرقُ جميعَ أفرادِ مَدلولاتِه، وأنَّ الجمعَ المنكَّرَ يتناولُ مجموعَ الأفرادِ من غيرِ استغراقٍ لكلِّ فردٍ من أفرادِه. فلذا استظهرَ المصنِّفُ أنَّه لا عُمومَ فيه، وهو القولُ الأشهرُ عند الأُصوليين[٢].

وقال أبو علي والحاكم: بل هو عامٌّ، واستدلُّوا على ذلك بثلاثةِ وُجوه **أحدُها:** صحةُ الاستثناءِ منه، وصحَّةُ الاستثناءِ من الشيءِ دليلُ عُمومِه.

وثانيها: أنه يصحُّ إطلاقُه على كلِّ جَمْع فحَمْلُه على الجميعِ حَمْلٌ على جميعِ حقائقِه.

وثالثها: أنه لو لم يكن للعمومِ لكان مختصّاً ببعضٍ ولا اختصاص.

وأُجيبَ عن الوجهِ الأول بأنَّه لا نسلِّم صحةَ الاستثناءِ منه، لأنَّ من حَقِّ الاستثناء أن يُخْرِجَ مما قَبْله ما لولاه لوجبَ دُخوله تحته، وأنت إذا قلتَ: جاءني رجالٌ لم يقطع السامعُ بكون زيدٍ من جُمْلتهم، فلا يجبُ إخراجُه، فبطلَتْ صحَّة الاستثناء منه.

وأجيب عن الوجه الثاني بأنَّ وجوبَ حَمْله على جميعِ ما يصحُّ له باطلٌ بنَحْو: جاءني رجلٌ، فإنه يصلُحُ لكلِّ رجلٍ، ولا يلزمُ التعميمُ على أنَّ رجالاً إنما يصلُحُ لكلِّ جَمْع على البَدل، لا على الجمع.

---

(١) انظر مبحث الجمع المنكَّر في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٨٩) للتاج السُّبكي.

(٢) وهو الذي نصره ابن الحاجب في «المختصر».

وأجيبَ عن الوجه الثالث بأنَّ لزومَ اختصاصِه ببعضٍ مُعَيَّنٍ باطل بنحو: جاءني رجلٌ، وبأنه موضوع للجمع المُشترك، فبطلَ ما زعموه.

وحُكْمُ الجمع المنكَّرِ أنه لا يشمَلُ القليلَ من مدلولاتِ مُسمَّياته، فمن حلفَ بالله: لا يقيمُ في هذا المكان أياماً، فأقام يوماً أو يومَيْن فلا حِنْثَ عليه لعدمِ شمولِ الأيام لليومِ واليومَيْن، وهو معنى عدمِ استغراقِ الجمْعِ المنكّرِ لجميعِ أفرادِه، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من ذِكرِ العامِّ المُتفقِ على عُمومه. والمُخْتَلفِ في عُمومِه كالمُشْتَرك والجَمْعِ المُنكَّرِ ونحوهما، ممَّا تقدَّم ذِكْرُه في باب العام، أخذ في بيانِ التخصيص وأحكامه فقال[1]:

ذكْرُ التخصيص

عرَّفَه قومٌ بتعارفَ أكثرُها مُزَيَّفٌ، وأحسنُها ما ذكره المصنِّفُ بقوله:

إخـراجُ بعـضِ ما يعـمُّ اللفـظُ ... بـمُـخْـرِجٍ وذاك إمّـا لفظُ

أو غيــرُه، وقسَّــم اللَّفْظِيّــا ... مُـتَّـصــلاً بــه وأَجـنـبيّــا

أيْ التخصيصُ: هو إخراجُ بعضِ ما يتناوله لفظُ العموم بدليلٍ مُخرجٍ له عن دخوله تحت تناوله، وذلك الدليلُ المُخرجُ: إمّا لفظٌ واردٌ عن الشارعِ في الكتاب أَو في الحديث، وإمّا غيرُ لفظٍ، والمرادُ به العقلُ والإجماعُ والقياسُ والتقرير.

فمثالُ التخصيص بالكتاب قولُه تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۝ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧). فإخراج ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ تخصيصٌ لعمومِ لفظِ الشعراء.

---

(١) انظر مبحث التخصيص في «المعتمد» (١: ٢٣٤) لأبي الحسين البصري، و«قواطع الأدلة» (١: ١٧٤) للسمعاني، و«رفع الحاجب» (٣: ٢٢٧) للتاج السُّبكي، و«المحصول» (٣: ٧) للفخر الرازي، و«التقريب والإرشاد» (٣: ٧٣) للباقلاني، و«أصول السرخسي» (١: ١٤٧)، و«إرشاد الفحول» (٢٤٣) للشوكاني، و«حاشية البناني على المحلّي» (٢: ٢).

ومثالُ التخصيص بالحديث: قولُه ﷺ: «الناس كلُّهم هَلْكى إلاّ العالمين»[١] فإخراج «العالمين» تخصيصٌ لعمومِ لفظ الناس.

ومثالُ التخصيص بغير اللفظ: قولُه تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢) فإنَّ العقلَ قضى بخروج ذاته تعالى من عمومِ هذه الآية، فبقيت الآيةُ مُخصَّصةً بالعقلِ، وهو غيرُ لفظ[٢].

ثم إنَّ المُخصِّصَ المعنويَّ لا يكونُ إلاّ منفصلاً عن العامِّ المُخصَّص، وإنْ كان بعضُه في قوّةِ المُتصل أو أقوى منه في بعضِ الأحيان، كما في ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وأمّا المُخصِّص اللفظيُّ، فإنه يكونُ تارةً مُتّصلاً بالعمومِ المُخصَّص كما في الاستثناءِ، والشرطِ، والصفةِ، والغاية، وبَدَلِ البعض، وتارةً يكونُ منفصلاً عنه؛ أي غيرَ مُتَّصلٍ بلفظِه، وإنْ قارَنَه في النزولِ والورود، فإنَّهم اصطلحوا على تسميةِ ما عدا الخمسةَ التي هي الاستثناء وما بعده بالمنفصل، وهو المرادُ بقولِ المصنِّف: «وأجنبيًا»، إذ الأجنبيُّ منك هو من لم يتَّصل بقرابةٍ إليك؛ استعاره للمُخصِّص المنفصلِ بجامع عدم الاتصال.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ المُخصّصِ المُتَّصلِ، فقال:

شرطٌ ووَصْفٌ غايةٌ وبَدَلُ	**بعضٍ كذا استثناؤه المُتَّصِلُ**
فالشرطُ نحوُ: أكرِمِ الرِّجالا	**إنْ جانبوا الأطماعَ والآمالا**
والوصفُ أكْرِمِ الرجالَ العُلما	**فيخرجُ الجاهلُ؛ إذْ لم يَعْلَما**
وقاتِلِ البُغاةَ حتّى يَرجِعُوا	**عن بَغْيِهم إلى الهُدى ويَسْمَعوا**

(١) لا يثبتُ مرفوعاً، وإنَّما هو من كلامِ ذي النون المصري رحمه الله، أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٦٨٦٨).

(٢) انظر «الجامع لأحكام القرآن» (٧: ٥٤) حيث قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام:١٠١)، عمومٌ معناه الخصوص؛ أي خلق العالَم، ولا يدخلُ في ذلك كلامُه ولا غيرُه من صفاتِ ذاته. انتهى. ولتمام الفائدة، انظر «المحصول» (٣: ٧٣) للفخر الرازي.

وبَـدَلُ البعـض كأكْـرِم العرَبْ بَني تميـم، وقُرَيشيَّ النَّسَـبْ
وأكْـرِم الرجـالَ إلاّ مَـنْ ظَلَـمْ فالظالِمون أُخْرِجوا من الكَـرَمْ
لأنَّ الاستثنـاءَ مـن مُثْبَـتِ نفيٌّ وبالعَكسِ إذا لـم يُثْبَـتِ
وقيل: إنَّه من المسكوتِ عـن ثُبوتِه ونَفْيه؛ أي: حيـثُ عَـن

المُخصِّصُ المُتصلُ خمسةُ أشياءَ[1]: الشرطُ، والصفةُ، والغايةُ، وبدلُ البعضِ، والاستثناءُ المتصل.

فالشرطُ نحوُ: أكرمِ الرجالَ إن جانبوا الأطماعَ، فالرجالُ عامٌّ وقوله: إنْ جانبوا الأطماعَ تخصيصٌ له، فمن لم يُجانِب الأطماعَ مِن الرجالِ، فلا يدخُلُ تحتَ هذا الحكم.

والوصفُ نحوُ: أكْرِم الرجالَ العلماءَ، فالعُلماءُ وصفٌ مُخصِّصٌ لعُمومِ الرجالِ، فيخرجُ الجاهلُ، إذ لا عِلْمَ معه.

والغايةُ نحوُ: قاتِلوا البُغاةَ حتى يَرجِعوا عن بَغْيِهم، فقولُه: «حتى يرجِعوا عن بَغْيهم» غايةٌ مُخصِّصةٌ لعُمومِ لفظ البُغاة، فمنْ رجَع مِنهم عن بَغْيِه، فلا يدخلُ تحتَ حُكْمِهم.

وبدلَ البعضِ نحوُ: أكْرِم العربَ بني تميم أو أكرِم العربَ قُريشاً، فـ«بني تميمٍ وقُرَيْشاً» بدلُ بَعْضٍ من العربِ مُخصِّصٌ لعمومِ لفظِه، فمنْ لم يكُنْ من بني تميمٍ أو مِن قُريشٍ، فلا يدخُلُ تحتَ ذلك الحكم.

والاستثناءُ المتَّصلُ نحوُ: أكرِم الرجالَ إلا من ظَلَم، فقولُه: «إلاّ من ظَلَم» استثناءٌ من الرجالِ مخصِّصٌ له، فالظالِمون من الرجالِ أُخْرِجوا من حُكم الإكرام؛ أي: لم يُطْلَبْ لهم ذلك، بل المطلوبُ لهم تَرْكُ الإكرام، وسَببُ ذلك

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٣٦) للتاج السبكي.

أنَّ الاستثناء من الكلام المُثْبَتِ نَفْيٌ، ومن الكلامِ المنفي إثبات، فقولُ القائل: جاءَ الرجالُ إلا زيداً، فـ«زَيْداً» منفيٌّ عنه حُكمُ المجيءِ، فكأنَّه قال: جاءَ الرجالُ وزيدٌ لم يجئ، ونحوُ ما جاءَ أحدٌ إلا زيدٌ، فزيدٌ مُثْبَتٌ له حُكمُ المجيءِ هذا قولُ أكثرِ المحقِّقين[١].

وقال أبو حنيفة: ليس الاستثناءُ من النفي إثباتاً ولا نَفْياً، وإنما يكونُ المُستثنى عنده في حُكمِ المسكوتِ عنه[٢]؛ أي بمنزلةِ الشيءِ الذي لم يُتعرَّض لذكْرِ الحُكمِ له بإثباتٍ ولا بنَفْي، وهذا معنى قولِ المصنِّف: «وقيل: إنه من المسكوتِ عن ثُبوته» البيت.

ومعنى قوله: «حيث عَنّ» أي: حيثُ عَرَضَ، أي يكونُ المُستثنى بمنزلةِ المسكوتِ عن ثُبوتِه ونُفْيِه، كان في حَيِّزِ الكلامِ المُثْبَتِ أو في جانبِ المَنْفيِّ عند أبي حنيفةَ وأصحابه، واحتجَّ على ذلك بأنه لو كان الاستثناءُ من الثُّبوتِ نَفْياً أو العكس للزِمَ مِن قولنا: لا عِلْمَ إلاّ بحياةٍ، لا صلاةَ إلا بطَهور، ثبوتُ العِلمِ بمُجرَّدِ الحياةِ، والصلاةِ بمُجردِ الطَّهور، والمعلومُ أنَّهما لا يثبتانِ بمُجرَّدِ ذلك، بل يحتاجان إلى مشروطٍ آخَر.

قلنا: إنَّ القاعدةَ في الاستثناءِ هي ما ذكرناه، لأنه الظاهرُ من وضْع اللغة، ولأنه لو لم يكُنْ ذلك، لما كان قولُ: «لا إله إلا الله» توحيداً، والإجماعُ على أنَّه توحيدٌ، فثبتَت القاعدةُ التي قرَّرناها[٣]، فأمَّا لا عِلْمَ إلا بحياةٍ، ولا صلاةَ إلا بطَهور، فهي أمورٌ جُزئيةٌ خرجَتْ عن حُكمِ تلك القاعدةِ بدليلٍ، وهذا أمرٌ لا يُخِلُّ بتلك القاعدة.

(١) انظر «حاشية البناني على المحلّي» (٢: ٩).
(٢) انظر «أصول السرخسي» (٢: ٤١)، و«التوضيح لمتن التنقيح» (٢: ٢٣) لصدر الشريعة المحبوبي.
(٣) انظر «المحصول» (٣: ٣٩) للفخر الرازي.

وأيضاً فقد قال صاحبُ «المنهاج»(١): لا يلزَمُ أن تَثبتَ الصلاةُ بمجرَّدِ الطَّهور، لأنَّ تقديرَهُ: لا صلاةَ تصحُّ إلاّ بطَهورٍ، ولا إشكالَ أنَّها تصحُّ بالطَّهور مع كمالِ الشُّروطِ، ولا تصحُّ من دُونه وإن كَمَلتْ، لكنَّ الإشكالَ واردٌ في النفي الأعمِّ في هذا، وفي مِثْل: ما زيدٌ إلاّ قائمٌ، إذْ لا يستقيمُ نفْي جميعِ الصفاتِ المعتبرةِ عن زَيدٍ إلاّ القيام، وقد أُجيبَ بأمرَيْن: أحدُهما: أنَّ المرادَ المبالغةُ بذلك لا الحقيقة، والآخرُ: أنَّه أكَّدها، فأمّا القولُ بأنه مُنقطعٌ فبعيدٌ، لأنَّه استثناءٌ مُفرَّغٌ، وكلُّ مُفرَّغ فإنَّه مُتَّصِل، لأنَّه من تمامِه. انتهى كلامُه.

ولا يصحُّ فصْلُه عن أَصْلِه ... وقالَ قومٌ بجَوازِ فَصْلِهِ
إلى انقضاءِ سَنَةٍ أو شَهْرِ ... أو سَنَتين، أو دوامِ العُمرِ
وقيل في المجلسِ جائزٌ فقطْ ... وفي كلامِ الله بعضٌ اشترَطْ
وقيل إنْ نواهُ من حينَ نطَقْ ... صحَّ وإلاّ القولُ بالمَنْعِ أحقّ
والمنعُ مُطْلقاً هو المُختارُ ... إلا إذا أَلْجاه الاضطرارُ

أي: لا يجوزُ فصلُ الاستثناءِ عن أصلِه الذي هو المُستثنى منه، بمعنى لا يصحَّ تَراخي المُستثنى عن المُستثني منه هذا قولُ أكثرِ العلماء(٢). وقال قومٌ بجوازِ تَراخيه، وهو المرويُّ عن ابنِ عباسٍ(٣)، ثم اختلف القائلون بجوازِ تَراخيه(٤)، فقال بعضُهم: إنَّما يجوزُ ذلك إلى سنةٍ فقط.

وقيل: إلى شهرٍ فقط.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» (١٢٤) للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر «الإحكام» (٢: ٤٩٣) للسيف الآمدي، و«رفع الحاجب» (٣: ٢٥٣) للتاج السبكي، و«البحر المحيط» (٣: ٤٢٩) للبدر الزركشي.

(٣) واستبعده جدّاً العلّامة محمد بن بخيت المطيعي في حاشيته على «نهاية السول» (٢: ٤١٠) للأسنوي.

(٤) انظر المراجع السابقة، ولا سيّما «رفع الحاجب» (٣: ٢٥٣-٢٥٤) حيث استقصى التاج السبكي جُملة أقوالِ القائلين بجوازِ التراخي.

وقال مُجاهد: بل يجوزُ ذلك إلى سَنَتين.

وقيل: يجوزُ في العُمرِ كُلّه.

وقال عطاءُ والحسنُ البصريُّ: إنَّه إنَّما يجوزُ ذلك ما دام في المجلس فقط.

وقال قومٌ: إنَّه لا يصحُ ذلك إلاّ في كلامِ الله تعالى.

وقيل: إنْ نوى الاستثناءَ حالَ التكلُّم جازَ له التراخي وصحَّ له استثناؤه، وإن لم يَنْوِه حالَ التكلُّم فلا يجوزُ.

وقال سعيدُ بن جُبير: إنه يجوزُ ذلك إلى أربعة أشهر، أي: وإنْ لم يَنْوِ.

وقيل: إنْ لم يأخُذْ في كلامٍ آخَرَ جازَ، وإلاَّ فلا.

والمنعُ من تراخي الاستثناءِ مُطْلَقاً هو القولُ المُختار إلاّ إذا ألجأه الاضطرارُ إلى تراخِيه، وذلك كما إذا أدركَ المتكلِّمَ نَفَسٌ أو عُطاسٌ أو بَلْعُ ريقٍ أو نحوُ ذلك، فإنَّ الفصلَ بهذه الأشياءِ ونحوِها لا يُعَدُّ تَراخِياً، لأنَّه في حُكمِ المُتَّصل إذا لم يفصِلْه باختيار[1].

والكلامُ في مَنْع تراخي الاستثناء اختياراً، وحُجَّتُنا على المنعِ مُطلقاً هي أنَّه لو صحَّ تراخِيه لَما جازَ لنا أن نقطعَ بمَضمونِ جُملةٍ أصلاً، ولمّا قال ﷺ: فليُكَفِّرْ عن يمينه»[2]، لأنَّ الاستثناءَ أسهلُ من التكفيرِ، وكذلك جميعَ الإقراراتِ، والطلاقُ والعِتْقُ، ولأنَّه يُؤدي إلى أنْ لا يُعْلَمَ صِدْق ولا كذِب.

قال صاحبُ المنهاج»[3]: وقد رُوِيَ أنَّ أبا حنيفةَ دخلَ على بعضِ الخُلفاء،

---

(١) انظر «نهاية السول» (٢: ٤١٠) للأسنوي.

(٢) يعني قوله ﷺ: «من حلف على يمينٍ، فرأى غيرَها خيراً منْها، فليأتها، وليكفِّر عن يمينه» أخرجه مالك في «الموطأ» (١: ٣٨٠) ومسلم (١٦٥٠) واللفظ له من حديثِ أبي هريرة، رضي الله عنه، وهو في «مسند الربيع» (٦٥٦).

(٣) انظر «منهاج الوصول» (٩٢) للمرتضى الزيدي.

فأراد الحاجبُ أن يرفَعَ عليه فقال: يا أميرَ المؤمنين، هذا الذي يخالِفُ جَدَّك - يعني ابن عباسٍ - لأنَّ أَبا حنيفةَ يمنَعُ من صحَّةِ تراخي الاستثناء، فقالَ أبو حنيفة: يا أميرَ المؤمنين، هذا الذي يزعُمُ أنه لا تعقدُ لك بيعةٌ في عُنُق أحدٍ أصلاً[١]؛ يريدُ أبو حنيفةَ أنَّه لو صَحَّ التراخي، لجازَ لمن بايعَ إمامَه أن يَسْتثنِيَ بعدَ انصرافه، فيؤدِّي ذلك إلى أنه لا يستقرُّ عهدٌ ولا عقدٌ، وما أدّى إلى ذلك، فهو باطل.

واحتجَّ القائِلونَ بصحَّة التَّراخي بوَجهين:

أحدُهما: قولُه ﷺ: «والله لأَغْزُوَنَّ قُريشاً» ثم سكتَ وقال بعده: «إنْ شاءَ الله»[٢].

وثانيهما: أنَّ اليهودَ سألوا رسولَ الله ﷺ عن لُبْثِ أهلِ الكهف، فقال: «غداً أُجيبُكم» فتأخَّر الوحيُ بضعةَ عَشَر يوماً، ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣ ـ ٢٤) فقال ﷺ: «إنْ شاء الله»[٣].

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الأول بأنَّه يحتملُ أن يكونَ سكوتُه ﷺ لعارضٍ من سُعالٍ أو نحوِه جَمْعاً بين الأدِلّة، ومع هذا الاحتمالِ فلا يتمُّ ذلك الاستدلال.

---

(١) قد ذكر الخطيب البغداديُّ هذه القصة في ترجمة أبي حنيفة من «تاريخ بغداد» (١٣: ٣٦٥)، وانظر «وفيات الأعيان» (٥: ٤١١).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٢٨٥)، وأبو يعلى (٢٦٧٤)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١٩٢٨). وصحَّحه ابن حبَّان (٤٣٤٣)، وتصحيحُ الحديث بعيد، فإنَّه مِن رواية سماك بن حرب عن عكرمة مولى ابن عباس، ونُقَّاد الحديثِ على أنَّ روايته عنه مضطربة. انظر «تهذيب التهذيب» (٢: ١١٥) للحافظ ابن حجر.

(٣) أخرجه الإمام الطبري في «التفسير» (١٥: ١٢٧)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٢: ٢٦٩)، وانظر «تفسير ابن كثير» (٥: ١٣٦).

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الثاني بأنَّ قولَه ﷺ بعد نُزولِ الوحي: «إنْ شاءَ الله» لَيس استثناءً لكلامه الأولِ، وإنَّما هو مسارعةٌ في الامتثالِ[1] - أَعني أنَّ هذا الاستثناءَ ليس بنافعٍ شيئاً من قِبَلِ الكلامِ الأول - لأنَّ العتابَ قد وقَع على ذلك الكلام الغيرِ المُسْتثنى، فلو كان هذا الاستثناءُ نافِعاً ما كانَ للعتابِ على تركه معنى.

سَلَّمْنا أنَّه نافعٌ، فالعتابُ إنَّما وردَ على تراخِيه، وهو المطلوبُ، إذْ لو صحَّ التراخي ما توجَّه العِتاب، والله أعلم.

قال صاحبُ «المنهاج»[2]: وقولُ ابنِ عَباسٍ، أيْ بصحّةِ تراخي المُستثنى مُتأوّلٌ أنه مُستثنىً في النيةِ، ولم يَلْفِظ إلاّ بعد سنةٍ أو شهرٍ جَمْعاً بين الأدلة أيضاً، يعني أنَّ قولَ ابن عباسٍ محمولٌ على أنه يصحُّ تراخي الاستثناءِ إذا نواهُ المتكلّم. قال: ومنْ شَرَط النيةَ فهو غَيرُ مُخالفٍ لنا.

أقولُ: والظاهرُ أنه مُخالِفٌ، لأنا نمنَعُ مِن جوازِ التراخي اختياراً مُطْلقاً مع النيةِ وعَدَمِها، وهم يُجَوِّزون ذلك مع النية.

قال: وأمَّا مَنْ جعلَه إلى سنةٍ، فلعلَّه قاسَه على الأمان الصادرِ مِن آحادِ المسلمين لبعض المشركين، قال: فإنَّه إنما يجوزُ له إلى دُون سنةٍ لا إلى سنةٍ فما فوقُ.

قال: وأما مَنْ جعلَه إلى شهرٍ، فلعلَّه قاَسه على الاستبراء.

قال: وأمّا مَنْ جَعله إلى الأبدِ، فحجَّتُه ما تقدَّم مِنْ أنه ﷺ استثنى بعد حينٍ، ولا وَقْتَ أَخصُّ من وَقتٍ. قال: ومَنْ قال: يصحُّ في المجلس، فلعلَّه

---

(١) وبه قال التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٢٥٧).

(٢) انظر «منهاج الوصول» (٩٢) للمرتضى الزيدي.

قاسَه على خِيارِ المجلسِ وسنُبْطِلُه. ومَنْ قال: يجوزُ في القرآن فلعلَّه يحتجُّ بآياتِ الوعيدِ المُطلقةِ، ووردَ ما خصَّها بعد حين، ومن قال: ما لم يأخُذْ في كلامٍ آخَر قاسَه على العقُود. قال: ولعلَّ سعيدَ بن جُبيرٍ تمسَّك بقولِه تعالى في سُورة براءة: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ (التوبة: ٢)، فضرب لهم هذه المُهلةَ يختارونَ فيها الإسلامَ أو غيرَه، فقاسَ عليها الاستثناءَ أينما وقَع. قال: وهو باطلٌ، إذ لا علَّةَ جامعةً بينهما، ثم قال بعد ذلك كلِّه: وكلُّ هذه القياساتِ ضعيفةٌ جدّاً لا يُعَوَّلُ على مِثْلِها في حُكمٍ شرعي. انتهى كلامه مع تقديمٍ وتأخيرٍ على حَسبِ ما يلائمُ المقام، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذ في بيانِ قَدْرِ ما يصحُّ استثناؤه من الجنسِ المُستثنى منه، فقال[1]:

وامنَعْه أنْ يستغرقَ المُستثنَى ... مِنه وجاز في المساوي مَعْنى
كذاك في الأكثرِ والخُلْفُ وَرَدْ ... في ذَيْنِ، لكنِ الجوازُ مُعْتَمَدْ

اعلم أنَّ المُستثنى: إمّا أن يكونَ مُستغرقاً للمُستثنى منه نحوُ: عِندي عشرةٌ إلاّ عشرةً، وهو ممنوعٌ اتفاقاً، لأنَّه من العَبَثِ الذي لا فائدةَ معه، فلا يكونُ له في الحكم أثرٌ، فمن أقرَّ أنَّ عليه عشرةً إلاّ عشرةً ثبتَتْ عليه العَشرةُ كلُّها، وأُلْغيَ الاستثناءُ. قال الرازيُّ والآمدي[2]: إجماعاً.

(١) لتمام الفائدة، انظر «البرهان» (١: ٢٦٧) لإمام الحرمين، و«الإحكام» (٢: ٥٠١) للسيف الآمدي، و«رفع الحاجب» (٣: ٢٥٨) للتاج السبكي.

(٢) انظر «المحصول» (٣: ٣٧) وعبارة الفخر ثمَّة: أجمعوا على فسادِ الاستثناءِ المستغرق. وعبارة الآمدي (٢: ٥٠١): اتفقوا على امتناع الاستثناءِ المستغرق.

ونقل القرافي(١) عن «المدخل» لابنِ طَلْحة(٢) فيمن قالَ لامرأته: أنتِ طالق إلاّ ثلاثاً: أنَّه لا يقعُ عليه طلاقٌ في أحدِ القولَيْن.

أقولُ: وهو باطلٌ قطعاً لمُخالفتِه الإجماعَ المنقولَ.

وإمَّا أن يكونَ أقلَّ من المُستثنى منه، نحوُ: عندي عَشَرةٌ إلاّ ثلاثةً، وهذا جائزٌ اتِّفاقاً.

وإما أن يكون مُساوياً للمُستثنى منه، نحوُ: عندي عشرةٌ إلا خمسةً، أو أكثر من المستثنى منه، نحوُ: عندي عشرة إلا سبعةً، وفي هذين الموضعَين وقع النزاعُ بين العلماء، فقال الأكثرُ من الأُصوليِّين والنَّحويين: استثناءُ الأكثرِ جائزٌ(٣)، وقالت الحنابلةُ من الفُقهاء وعبدُالله بن دُرُسْتُـوَيْه(٤) من النحويين: لا يجوز ذلك(٥). قال الباقِلّانيُّ من المتكلِّمين: لا يصحُّ ذلك، ولا يصحُّ استثناءُ المساوي أيضاً(٦). وإنما يجوزُ عندَهم استثناءُ الأقلِّ فقط.

---

(١) أَبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافيُّ المصري (٥٦٨هـ ـ ٦٢٦هـ) من أعيانِ المالكية وفحول الأُصوليين، تخرَّج بالعزِّ بن عبدالسلام وابن الحاجب وغيرهما، له «نفائس الأصول في شرح المحصول»، و«شرح تنقيح الفصول» وغير ذلك، ومن أنفس مصنَّفاته «الفروق»، وقد عُنيتُ بتحقيقه ونشره في أربعة مجلَّدات. له ترجمة في «الديباج المُذْهَب» (٦٢) لابن فرحون المالكيِّ، و«حسن المحاضرة» (١: ٢٧٣) للسيوطي.

(٢) لم أهتدِ إلى ترجمة ابن طلحة، وانظر كلامَ القرافي في «نفائس الأصول» (٥: ٢٠٨٩)، و«شرح تنقيح الفصول» (٢٤٤)، ولتمام الفائدة، انظر «حاشية المُطيعي» على «نهاية السول» (٢: ٤١٣) حيث فسَّر مغزى هذا النقل عن ابن طلحة.

(٣) انظر «شرح جُمَل الزجاجي» (٢: ٣٨١) لابن عصفور الإشبيلي.

(٤) أَبو محمد عبدالله بن جعفر بن دُرُستويْه -بضم الدال والراء- (٢٥٨-٣٤٧هـ) المعروف بابن المرزبان، كان من أعلام بغداد في اللغة والنحو، صنَّف «شرح الفصيح» و«الإرشاد في النحو» وغير ذلك. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٩: ٤٢٨)، و«بغية الوعاة» (٢: ٣٦).

(٥) انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٩٨) للنجم الطوفي.

(٦) عبارة القاضي الباقلاني في «التقريب» (٣: ١٤١): اختلف الناسُ في هذا الباب -يعني جواز استثناء الأكثر- فقال أكثر المتكلمين والفقهاء بجوازِ ذلك، وأنه لغةٌ للعرب وموجودٌ في كلامها، وأنكر آخرون، وقالوا: إنَّ ذلك لا يجوز، وكأنه الأشْبَهُ والأولى عندنا، وإنْ كنَّا قد نصرنا في غير هذا =

وقيل: إنما يمتنعُ حيثُ العددُ صريحٌ كما في الأمثلةِ المتقدِّمةِ بخلافِ ما إذا لم يكُن العددُ صريحاً كقولِهم: أكْرِم الناسَ إلا الجُهَّالَ، إذ لم يكَن العددُ هنا صريحاً، لكنَّ الجواز في المُساوي والأكثرِ هو المعتمدُ عليه عند الأصوليِّين لصحَّتِه[1].

والحُجة لنا على جوازِه: أنه لم تمنعْه لغةٌ ولا شرع، ولأنَّه قد وقعَ، والوقوعُ فَرعٌ على الصحة. بيانُ أنه قد وقع قولُه تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ (الحجر: ٤٢) والمعلومُ أنَّ العاصِين أكثرُ من المطيعين، وقد وردَ أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ إلى آخر الآية (الأنعام: ١٤٦) فخرجَ بهذا الاستثناءِ أكثرُ الشحوم كما ترى. ونحوُ قولِه ﷺ حاكياً عن الله تعالى: «كُلُّكم جائعٌ إلا مَنْ أطعَمْتُه»[2].

وأيضاً، فإنَّ فُقهاءَ الأمصار مُجْمعون على أنَّه لو قال: عليَّ له عَشَرةٌ إلا تسعةً لم يلزَمْهُ إلا درهمٌ، ولولا ظهورُه لما اتَّفقوا عليه عادة[3].

احتجَّ المخالِفُ بحُجَّتين:

إحداهُما: أنَّ القياسَ مَنْعُ الاستثناءِ مُطلقاً، لأنَّه يقتضي تكذيبَ الجملةِ الأولى، ووَجْهُ ذلك: أنك إذا قُلْتَ: عليَّ له عشرةٌ، ثم قلتَ: إلاّ درهماً، كان

= الموضع جوازه. انتهى كلامُهُ من غيرِ ذكرٍ للمُساوي في هذا الموطن، قال التاج السبكي: والقاضي في كتاب «التقريب» لم يذكر استثناءَ المساوي، نعم، في أثناء «دلائله» ما يدلُّ على أنه يمنعه أيضاً، وذكر استثناءَ الأكثر.

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٦٢) للتاج السبكي.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ طويل، أخرجه مسلم (٢٥٧٧)، والترمذي (٢٤٩٥)، وابن ماجه (٤٢٥٧) وغيرهم من حديثِ أبي ذرٍّ رضي الله عنه.

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٢١٨) بشرح العضُد الإيجي.

إطلاقُك لفظَ «العَشَرة» على التسعةِ كَذِباً أو مُخالَفةً للوضع، فالقياسُ مَنْع الاستثناءِ رَأْساً؛ لتأديته إمّا إلى كَذِبِ الجملةِ الأُولى، أوْ إلى مخالفةِ الوضع العربيِّ. فإذا كان ذلك هو القياسَ لم يصحَّ منه إلا ما قامَ الدليلُ القاطعُ على جوازِه ولا دليلَ على جوازِه إلاّ الإجماعُ، ولا إجماعَ إلا على استثناءِ الأقلِّ فوجبَ الاقتصارُ عليه.

وثانيهما: أنَّ قولَ القائلِ: عَشَرةٌ إلاّ تسعةً، ونِصْفٌ وثُلُث درهمٍ مُسْتَسْمَجٌ في اللغةِ، رَكيكٌ جداً.

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الأوّل: بأنّا لا نُسلِّمُ أنَّ القياسَ مَنْعُ الاستثناءِ رأساً، لأنَّ الإخراجَ إنَّما وقعَ قبل الإسنادِ لا بَعْدَه فلا كذِب، فإذا قُلْتَ: عليَّ له عَشَرةٌ إلا خمسةً، فكأنك قُلتَ: عَشَرةٌ إلاّ خمسةً عليّ له، فأخرَجْتَ الخمسةَ قبل ثُبوتِ الإسنادِ، فلا كذِبَ إلاّ بعد حُصولِ الإسناد. سَلَّمْنا أنَّ القياسَ مَنْعُ الاستثناء، فالدليلُ جَوَّزَه، وهو استعمالُ العربِ إيّاه في مجاري لُغتِهم، وإذا جاز استثناءُ الأقَلِّ جازَ استثناءُ الأكثر، لأنَّ المانعَ من الأكثرِ بعَيْنِه حاصلٌ في الأقلِّ، فإذا لم يمنَعْهُ، لم يُمْنَع الأكثر قياساً، ثم إنَّ وُرودَه في القرآنِ والسنَّةِ أوْفى دليلٍ على صحَّته.

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الثاني بأنَّ استِسماجَ ما ذُكِر لا يمنَعُ صحَّته كعَشرةٍ إلا دانِقاً.

ثم أخذَ في بيانِ حُكمِ الاستثناءِ الواقعِ بعد جُمَلٍ معطوفٍ بَعْضُها على بعضٍ، فقال[1]:

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «المستصفى» (٢: ١٧٤) للغزالي، و«مختصر ابن الحاجب» (٢١٨) بشرح العضد الإيجي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٦١٢) للنجم الطوفي، و«أصول السرخسي» (١: ٤٤)، و«رفع الحاجب» (٣: ٢٦٦) للتاج السبكي، و«حاشية البُناني على المحلّي» (٢: ١٧)، و«مختصر العدل والإنصاف» (٣٣) للبدرِ الشمّاخي.

واحكُمْ به للكُلِّ إنْ تلا جُمَلْ معطوفةً إلاّ لمانعٍ حَصَلْ
كأكْرِمِ بني مخزومَ واعطِ السائِلا إلاّ فَتىً رأيتَهُ مُجَادِلا
وقال قومٌ: هو للأخيرَهْ وهاهنا مَذاهبٌ كَثيرَهْ
أَصحُّ ذَيْنِ أوَّلُ القولَيْن وسائِرُ الأقوالِ دُونَ ذَيْنِ

إذا وقعَ الاستثناءُ بعد جُمَلٍ معطوفٍ بعضُها على بعضٍ نَحوُ: أكرِمِ بني مخزوم، وأَعْطِ السائلَ إلاّ فتىً مُجادلا، فاحكُمْ بأنه عائدٌ لجميعِها، إلاّ إذا قام دليلٌ يمنَعُ من ذلك، فقولُه: «إلاّ فتًى مُجادلاً» مُستثنىً من السائلِ ومن بني مخزومٍ أيضاً، أي: فمَنْ رأيتَه مُتَّصفاً بالجدالِ من بَني مخزوم، وممَّن سألك فلا تُدْخِلْه في الإكرامِ ولا في الإعطاء، هذا قولُ القاضي[1] والشافعيِّ وغيرِهم.

وقال قوم منهم أبو عبدِالله البَصريُّ والحنفيةُ: هو عائدٌ إلى الجملةِ الأخيرةِ، وهي التي يليها الاستثناء[2]. وهاهنا مذاهبُ كثيرةٌ: أحدُها للغزاليِّ[3] والباقِلانيِّ، وهو التوقُّفُ عن الجَزْم بأنه عائِدٌ إلى جميعها أو إلى بعضها.

وثانيها للشريفِ المُرتضى من الإماميةِ: أنَّه مُشْتَرك. وثالثها لأبي الحسين[4]: وهو أنَّه إذا لم يقَع تنافٍ بين الجُمل ولا إضرابٌ عن أوَّلِها فإليها أجْمَع، وإلا

---

(١) كلامُ السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٢٦٧) دالٌّ على أنه يعني القاضي الباقلاني.
وفي هذا الكلام نَظَرٌ، فإنَّ الباقلاني قد قال بالوقفِ، وسيذكُره المصنِّفُ بعد قليل، وعليه نصَّ ابن الحاجب في «المختصر» (٢١٨) بشرح الإيجي، وكلامُ القاضي في «الإرشاد» (٣: ١٤٦) دالٌّ على أنَّه قائلٌ بالوقفِ بمعنى أنه لا ندري أنه حقيقةٌ في أيِّها.

(٢) انظر «أصول السرخسي» (٢: ٤٤).

(٣) وعبارتُه في «المستصفى» (٢: ١٧٧): وهذا هو الأحقُّ، وإنْ لم يكن بُدٌّ من رفعِ التوقُّفِ فمَذهبُ المُعَمِّمين أوْلى، لأنَّ «الواو» ظاهرةٌ في العطف، وذلك يوجبُ نوعاً من الاتحادِ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه.

(٤) انظر «المعتمد» (١: ٢٤٦) وحكاه أيضاً عن القاضي عبدالجبَّار.

فإلى التي تليه، والتنافي نحوُ أن يختلفا في النوع أوْ في الاسم، وليس الثاني ضميرَه، أو في الحُكمِ وهما غَيرُ مُشْتركَيْن في غَرضٍ[1].

مِثالُ الاختلافِ في النوع قولُك: اضرِبْ بني تميم والفقهاءَ هم أصحابُ أبي حنيفة إلاّ أهلَ البلدِ الفُلاني، فالاستثناءُ هنا يرجعُ إلى ما يليه، لأنَّ الجملةَ الأُولى في نوعٍ مُخالفٍ للجُملةِ الثانية لمّا كانَتْ مُستقلّةً بنَفْسِها، لا تعلُّقَ لها بالأُولى.

ومثالُ الاختلافِ في الاسم قولُك: اضرِبْ بني تميم وأكْرِمْ ربيعةَ إلا الطِّوالَ، فإنه يرجع أيضاً إلى ما يليه، لاستقلالِ كلِّ واحدٍ من الكلامَيْن باسمٍ وحُكم.

ومثالُ الاختلافِ في الحُكمِ ولا يجمَعُهما غَرضٌ: سَلِّم على بني تميمٍ، واستأجِرْ بني تميمٍ إلاّ الطِّوالَ، فيرجعُ إلى ما يليه لعَدَمِ مُوافقتهِ ما قبلَه في الغَرض. قال صاحبُ «المنهاج»[2]: فهذا تحقيقُ مذهبِ أبي الحسين.

ورابُعها لابنِ الحاجب[3]: وهو أنَّه إنْ ظهرَ انقطاعُ الجملةِ عن الأُولى عادَ إلى الجميع، وإن لم يظهَر أيُّ الأمْرَيْن فالوَقْفُ. فمجموعُ الأقوالِ سِتَّةٌ، هذه الأربعةُ والقولانِ الّلذانِ ذكَرهما المصنِّفُ.

وهذه الأقوالُ كلُّها دُونَ القولَيْن اللَّذَيْن ذكَرهما المصنّفُ، أي: فذانِك القَوْلانِ أصحُّ مِن هذه الأقوالِ كُلِّها. والأصَحُّ من ذيْنِك القولَيْن هو أوَّلُهما: وهو أنَّ الاستثناءَ عائدٌ لجميع الجملِ إلاّ لقرينةٍ تصرِفُه عن ذلك، وهو القولُ

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٦٨) للتاج السُّبكي.
(٢) «منهاج الوصول» (٩٤) للمرتضى الزيدي.
(٣) «مختصر ابن الحاجب» (٣: ٢٦٨) بشرح التاج السُّبكي.

الذي صَحَّحه البدرُ الشَّماخيُّ[١] - رحِمَه الله تعالى - وحكاه عكرمةُ عن ابنِ عبّاس، وهو قولُ أَبي عُبَيدة[٢] والعامَّة من فُقهائِنا.

واعلم أنَّه لا خِلافَ في رُجوعِه إلى الأخيرةِ، ولا إلى الجميعِ مع القرينةِ، وإنما الخلافُ في الظُّهور عندَ عدم القرينةِ، وثمرةُ الخلاف تظهَرُ في آيةِ القذف وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ (النور: ٤ و٥)، هل يعودُ الاستثناءُ إلى قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ فقط فلا تقْبَل شهادةُ القاذفِ وإن تاب، أم يَعودُ إلى الجميع فتُقْبَلُ شهادةُ مَن تابَ[٣]؟

والحجَّةُ لنا على مَنْ منع رُجوعَ الاستثناءِ إلى جميعِ الجملِ المتقدّمة: أنَّ التشريكَ بالعطفِ صَيَّرها كالجملةِ الواحدةِ، ولأنَّ العطفَ رابطٌ، وأيضاً فالاستثناءُ في ذلك كالشرطِ، وكالاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، وقد ثبتَ أنه إذا قال القائل: والله لا أكلْتُ ولا شَرِبْتُ ولا ضَرَبْتُ إنْ شاءَ الله أو إلا أن يشاءَ الله، عادَ إلى الجميعِ اتّفاقاً[٤].

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٣٩٦) للبدرِ الشمَّاخي.

(٢) مسلم بن أبي كريمة التميميُّ القفّاف (ت١٤٥هـ) من أجلِّ علماءِ الإباضية. كان آيةً في الذكاء، أخذ العلمَ عن جابر بن زيد، وبه تخرَّج الربيع بن حبيب، ومحبوب بن الرحيل وغيرهما من أعلام الإباضية. له ترجمة في «أعلام الإباضية» (٢: ٤١٨)، و«الأعلام» (٨: ١٢٠) للزركلي.

(٣) اختلف العلماءُ في هذا الاستثناء: هل يعودُ إلى الجملةِ الأخيرة فقط فترفَعُ التوبةُ الفِسقَ فقط، ويبقى مردودَ الشهادة دائماً وإن تاب، أو يعود إلى الجملتين الثانية والثالثة؟ فذهب الإمامُ مالك والشافعيُّ وأحمد بن حنبل إلى أنه إذا تابَ قُبلت شهادتُه، وارتفع عنه حُكمُ الفِسق، ونصَّ عليه سعيد بن المسيَّب، وجماعةٌ من السلفِ أيضاً.

وقال الإمام أبو حنيفة: إنما يعودُ الاستثناء إلى الجملةِ الأخيرة فقط، فيرتفعُ الفسقُ بالتوبة، ويبقى مردودَ الشهادة أبداً، وممَّن ذهبَ إليه من السلفَ القاضي شُرَيْح وإبراهيم النَّخعي، وسعيد بن جبير، ومكحول، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم. أفاده ابن كثير في «التفسير» (٦: ١٤)، ولتمامِ الفائدة، انظر «أحكام القرآن» (٣: ٢٧١) للإمام الجصَّاص، و«أحكام القرآن» (٢: ٣٠٠) لإلكيا الهرَّاسي.

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٧٣) للتاج السُّبكي.

وأيضاً فقد ذكَر سعيدُ بن المسيَّب أنَّ عُمرَ رضي الله عنه قال للذين شَهدوا على المُغيرةِ حين جَلَدهم: مَنْ رجَعَ مِنْكم أَجَزْنا شهادَته، ثم تلا الآية[١].

وأيضاً لو استثنى عَقيبَ كُلِّ جملةٍ، لعُدَّ عَيْباً واستهجاناً من الكلامِ.

احتجَّ القائلون بأنَّه عائدٌ إلى الجملة الأخيرةِ فقط بأُمورٍ[٢]:

أحدُها: أنَّه لو رَجَع إلى كلِّ الجملِ المَعطوفِ عليها لرجَعَ قولُه تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ إلى الجلدِ كما رجعَ إلى الشهادة، والإجماعُ واقعٌ على أنَّ التوبةَ لا تُسْقِطُ حَدَّ القذفِ.

وثانيها: أنَّ المعلومَ أنَّ الاستثناءَ في نحو: عليَّ عَشرة إلا أربعةً إلاّ اثنين عائِدٌ إلى الأخيرِ، فكذلك غيرُه[٣].

وثالثها: أنَّ الجملة الثانيةَ مَثَلاً حائلةٌ بين المستثنى والمستثنى منه، فكانت كالسكوتِ بينهما.

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الأوَّلِ[٤] بأنَّ الحدَّ خرجَ عن ذلك بدليلٍ خاصٍّ به، وهو أنَّ القَذْفَ حقُّ الآدميِّ فلا يسقُطُ بالتوبةِ كغيرِه من الحقوق، فوجبَ لهذا القياس قَصْرُه على ما بَعْدَه، ونحن إنّما نقولُ بعَوْدِه إلى الجميعِ مع عَدَمِ الدليلِ الصارفِ له على ذلك.

---

(١) ذكره البخاريُّ تعليقاً في «باب شهادة القاذف» قبل الحديث (٢٦٤٨) قال الحافظ في «فتح الباري» (٥: ٣٠٣): وصَله الشافعيُّ في «الأُم» (٧: ٤٥). وانظر خبر المغيرة بن شعبة في «تاريخ الطبري» (٤: ٧٠)، و«سير أعلام النبلاء» (٣: ٢٧).

(٢) انظر «كشف الأسرار» (٣: ١٣٣) للعلاء البخاري، و«التوضيح لمتنِ التنقيح» (٢: ٣٠) لصدر الشريعة المحبوبي.

(٣) هذا كلامٌ فيه نظر، فإنَّ في المسألة خلافاً، انظر «شرح جمل الزجاجي» (٢: ٣٨٩) لابن عصفور.

(٤) قد استمدَّ المصنِّفُ في أجوبته من التاج السُّبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٢٧٥-٢٧٧).

وأُجيبَ عن الاحتجاج الثاني بأنَّه إنَّما كان ذلك الاستثناءُ وهو «الاثنين» عائداً إلى ما قَبْلَه فقط لعدمِ العطفِ الجامع، ثم إنَّ رَدَّه إلى الكُلِّ مُتَعذِّرٌ، فكان الأقْرَبُ أَولى، كما أنه إذا تعذَّر ردُّه إلى الأقربِ، كان الأوَّل أَوْلى نحوُ قولِه: عليَّ عَشرةٌ إلاّ اثنين، فإنَّه عائدٌ إلى العشرةِ. وقال بعضُهم في الجوابِ عن ذلك الاحتجاج: إنَّ إجماعَ الصحابة خَصَّ رُجوعَه بالأخيرةِ، وهو مُسَلَّمٌ إنْ صَحَّ ثُبوتُ الإجماع على ذلك.

وأُجيبَ عن الاحتجاج الثالِث بأنَّ العطفَ صَيَّرَ جميعَ الجملِ المتعاطفةِ بمنزلةِ الجملةِ الواحدةِ فلم تكُن المتوسطةُ كالسُّكوت.

قالوا: حُكمُ الأوَّلِ مُتيقَّنٌ، والرَّفْعُ مشكوكٌ فيه؟

وأُجيبَ بأنَّه لا يَقينَ مع الجوازِ؛ وأيضاً فالأَخيرةُ كذلك.

قالوا: إنما يرجعُ إلى ما قبله لعدمِ استقلالِه فيتقيَّدُ بالأَقلِّ، وما يَليه هو المتحقِّق.

وأُجيبَ بأنه يجوزُ أن يكونَ وَضْعُه للجميعِ كما لو قام دليلٌ.

واحتجَّ القائلُ بالاشتراكِ[1] بوجهين[2]:

أحدُهما: أنَّه يحسُنُ الاستفهامُ عَمَّا يَرجِعُ إليه الاستثناءُ بعد الجُملِ. وأُجيبَ بأنه إنما يُسألُ عنه للجَهْلِ بحقيقتِه، أو لرفع الاحتمالِ، فلا يكونُ حُسْنُ السؤالِ عنه دليلاً على اشتراكِه.

وثانيهما: أنَّ صِحَّةَ إطلاقِه بعد الجُمَل لغيرِ قرينةٍ تُبيِّنُ ما يعودُ إليه - دليلٌ

(١) وهو الشريفُ المُرتضى كما ذكره المصنِّف.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٧٧-٢٧٨).

على اشتراكِه بينهما، إذ الأصلُ في الاستعمالِ الحقيقة لا المجاز، وأُجيبَ بأنَّ الأصلَ عدمُ الاشتراك أيضاً.

احتجَّ المتوقِّفون بتعارض الأدلة. قال صاحبُ «المنهاج»[١]: ومذهبُ أبي الحسين موافقٌ لما اخترناه - أعني - أنه حيث لا يمنع مانعٌ من رجوعِه إلى الجميع، ولا قرينةَ تفيدُ رُجوعَه إلى ما يليه، فإنَّه يوافقُ في رجوعِه إلى الجميع، والحُجَّةُ واحدة، والله أعلم.

ثم قال:

والشرطُ والغايـةُ والوَصْفُ لها أحكامُ الاستثنا خَلا أوَّلَها

أي: يُعطَى الشرطُ والغايةُ والوصفُ جميعَ ما للاستثناءِ من الأحكامِ المتقدِّمِ ذِكْرُها في هذا البابِ، ما خَلا الحُكْمَ الأَوَّلَ منها، وهو المذكورُ في قولِ المصنِّف:

لأن الاستثنـاءَ مـن مُثبَـتِ نَفْيٌ وبالعكسِ إذا لم يَثْبُتِ

فالشرطُ والغايةُ، والوصفُ أحكامُها أحكامُ الاستثناءِ فيما عدا تلك القاعدةَ، وهي: أنَّ الاستثناءَ من الإثباتِ نَفْيٌ[٢] وبالعكس، فلا يصحُّ عندنا تَراخِي الشرطِ عن المشروطِ، ولا تَراخي الغايةِ عن المُغَيَّا، ولا الصفةِ عن المَوْصوف، إلاَّ قَدْرَ تَنَفُّسٍ أو عُطاسٍ أو بَلْعِ رِيق.

وكذلك لا يصحُّ أن يكونَ كلُّ واحدٍ من الشرطِ والغايةِ والصفةِ مُسْتَغْرِقاً لأَصْله، ويصحُّ أن يكونَ أكثرَ منه أو مُساوياً.

---

(١) انظر «منهاج الوصول»: (٩٦) للمرتضى الزيدي.

(٢) وعليه مشى ابن الحاجب، واحتجَّ له، ونصب الخلاف مع أبي حنيفة. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٨٩)، ولتمامِ الفائدة، انظر «فواتح الرحموت» (١: ٣٢٦) لابن عبدالشكور.

وحُكْمُ هذه الثلاثةِ إنْ وقعَتْ بعد جُمَلٍ معطوفٍ بَعْضُها على بَعضٍ حُكْمُ الاستثناء، فهي عائدةٌ عِندنا إلى الجميع عند التجرُّدِ عن القرينة، وإلى الأخيرةِ عند قوْمَ آخَرين، وتجري فيها المذاهبُ المتقدِّمُ ذِكْرُها هنالك.

فمثالُ الشرطِ الواقعِ بعد جُمَلٍ نحو: هذا حُرٌّ وأنتِ طالقٌ إنْ جاءَ زيد -مَثَلاً- فقولُه: إنْ جاءَ زيدٌ، قَيْدٌ للتحريرِ وللطلاقِ، فهو عائدٌ إلى الجُمْلـتَيْن[١].

ومثالُ الغايةِ نحوُ: علِّم القرآنَ، وأَفْتِ السائلَ، وَأْمُرْ بالمَعروفِ حتى أرْجِعَ إليك، فقوله: حتّى أرْجِعَ إليك، حَدٌّ ينتهي إليه كلُّ واحدٍ من التعليمِ والإفتاءِ والأَمْر، فهو عائدٌ إلى جَميعها.

ومثالُ الصفةِ نحوُ: أكرِم الرجالَ وأعْطِ الزَّيْدِيْن القادِمِيْن إليك، فصفةُ «القادِمِيْن إليك» عائدٌ إلى الرجالِ وإلى الزَّيْدِيْن[٢].

لا يُقال: إنَّ الصحابةَ لم يحمِلوا قولَه تعالى: ﴿ٱلَّتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (النساء: ٢٣) على الجملتين قَبْلها. وهي قولُه تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (النساء: ٢٣) فلم يَعتبِروا الدخول في تحريم أمِّ الزوجةِ بل قالوا: أَبْهِموا ما أَبْهَمه الله[٣]، لأنا نقول: إنَّ في الآية قرينةً مانعةً من عَوْدِها إلى الجُملَتين، وكلامُنا مع التجرُّدِ عن القرائن فَبقيَ ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ مُبهَماً، أي: لم يُوصَفْ بوَصْفٍ يُقَيِّدُه، فأجراه الصحابةُ على إبهامه، والله أعلم.

---

(١) ولذلك قال ابن الحاجب: والشرطُ كالاستثناءِ في الاتصالِ وفي تعقُّبه الجُمَل. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٢٩٦) للتاج السبكي.

(٢) انظر «حاشية البُناني على المحلِّي» (٢: ٢٣).

(٣) انظر «تفسير ابن كثير» (٢: ٢٥٠) حيث نقل عن ابن عباس أنه كان يقول إذا طلَّق الرجلُ امرأة قبل الدخولِ بها أو ماتَتْ، لم تحلَّ له أمُّها: إنَّها مُبْهَمةٌ، فكرِهَها.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ التخصيصِ بالمُخَصِّصِ المنفصل، فقال[١]:

وغَيْــــرُه منفصــــلٌ كــآيــــةٍ بآيـةٍ أُخْـرى وبـالـروايـة
والخُلْفُ في التخصيصِ بالآحادِ والفعلِ، أي فِعْلِ النبيِّ الهادي
كـذاكَ بالتقريـرِ نحـو إنْ نَظَـرْ مَنْ خالفَ العُمومَ فِعْلاً فأَقَرّ
كـذاكَ بـالمَفْهـــومِ والقِيــاسِ وخَصَّصَ الإجماعُ عند الناسِ

أي: غيرُ المُخَصِّصِ المُتَّصلِ هو المخصِّصُ المنفصلُ، وهو أنواع:

أحدُها: تخصيصُ الكتاب بالكتاب، أي: تخصيصُ آيةٍ عامّةٍ بآيةٍ أخرى أخصَّ منها، وذلك كتخصيص قَوْله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) والآيةُ شاملةٌ لأُولاتِ الأحمالِ بقَولِه تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٢] (الطلاق: ٤).

وقيل[٣]: لا يُخَصَّصَ الكتابُ بالكتابِ، لقولِه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، قالوا: ففَوَّضَ البيانَ إلى رسولِه، والتخصيصُ بيانٌ، فلا يَحْصُلُ إلا بقَوْله.

قُلنا: بيانُ الرسولُ يكونُ تارةً بقَوْله، وتارةً بما أُنْزِل إليه، ووقوعُ التخصيصِ للكتابِ بالكتابِ كما قَدَّمْنا مِثالَه دليلٌ قاطعٌ بصحَّة ذلك.

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «المعتمد» (١: ٢٥٢) لأبي الحسين البصري، و«نهاية السول» (٢: ٢٥٦) للأسنوي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٥٧) للطوفي، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٠٤) للتاج السبكي، و«حاشية البناني على المحلّي» (٢: ٢٦) و«البحر المحيط» (٢: ٤٩٤) للبدر الزركشي.

(٢) ومِثلُه قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (المائدة:٥)، فإنه مخصِّصٌ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ (البقرة:٢٢١). أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٣٠٥) ثم قال: وقد قيل: إنَّ الخاصَّ في الاثنين متقدِّمٌ وروداً على العام، فإنْ ثبت هذا كان أيضاً دليلاً على من يجعلُ الخاصَّ المتقدِّم منسوخاً.

(٣) والقائلُ به هم بعضُ الظاهرية كما في «البحر المحيط» (٢: ٤٩٤) للزركشي.

فإن قالَ المانعُ: يمكنُ أن يكونَ إنَّما خُصِّصَت تلك الآيةُ ببيانٍ من الرسول.

قُلنا: الأصلُ عَدَمُه، والتخصيصُ بالكتابِ له موجودٌ، فلا يُمْكِنُ دَفْعُه.

النوعُ الثاني: تخصيصُ الكتابِ بالسنَّة، وهي إمَّا أن تكونَ متواترةً أو آحاداً، فإن كانت متواترةً، فإمَّا أن تكونَ قوليةً أو فِعْليةً، فإن كانت قوليةً خَصَّصَتِ الكتابَ اتّفاقاً[١]، وإن كانت فعليةً أو آحاديةً، ففي تخصيصِها للكتابِ الخلافُ الآتي ذِكْرُه.

النوعُ الثالث: التخصيصُ بخبرِ الآحاد، وذلك كتخصيصِ آيةِ المواريثِ بقَوْله ﷺ: «القاتلُ عَمْداً لا يَرِث»[٢]، وكتخصيصِ عمومِ الخبرِ المُتواتر، وهو قولُه ﷺ: «فيما سَقَتِ السماءُ العُشْر»[٣]، بقوله: «ليس فيما دُونَ خمسةِ أوسُقٍ صَدَقة»[٤].

وقيل: لا يكونُ خبرُ الآحادِ مُخصِّصاً للكتابِ ولا للمُتواترِ من السنَّةِ، وقد تقدَّم الكلامُ على ذلك، وبيانُ حُجَّتِنا فيه في بابِ العُمومِ عند الكلامِ على تخصيصِ العامِّ بالدليلِ الظني[٥].

النوعُ الرابع: التخصيصُ بِفِعْلِه ﷺ، وذلك كما لو قال: الوِصالُ حَرامٌ،

---

(١) ومِثْلُه الأخبارُ التي يُقْطَعُ بصحَّتِها. حكاه الزركشي عن أبي منصور الماتريدي. انظر «البحر المحيط» (٢: ٤٩٥).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) ولتمامِ الفائدة، انظر «البحر المحيط» (٢: ٤٩٧-٥٠١) للزركشي حيث استوعب الخلاف في هذه المسألة.

ثم واصلَ[١]، أو قال: استقبالُ القبلةِ بالبَوْلِ حَرامٌ، ثم استقبل[٢]، فإنَّ فِعْلَه ﷺ يكونُ تخصيصاً لهذا العموم، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الشافعيِّ والقاضي وأبي طالبٍ[٣] وأبي الحسين.

ومعنى تخصيصِه على هذا القولِ هو: أنَّ النَّهْيَ عن الوِصالِ شاملٌ لجميع أنواعِ الصيام، والنهيُ عن استقبالِ القبلةِ بالبولِ شامِلٌ لجميعِ حالاتِ المُسْتَقبِل، فوِصالُه ﷺ واستقبالُه يُخَصِّصُ ذلك العمومَ في الموضعَيْن، توضيحُه: أنَّه إذا نَهى عن الوِصال، فواصَلَ بصَوْمِ النافلة، فإنَّه يُخَصِّصُ من ذلك العمومِ صَوْمَ النافلةِ، وكذلك إذا استقبلَ مِن وراءِ حائطٍ، فيكونُ الاستقبالُ من وراءِ الحائطِ خارِجاً من عُمومِ ذلك النهي.

وقال أبو الحسن الكَرْخيُّ: لا يكونُ مُخَصِّصاً على ذلك المعنى المذكور، بل يدلّ على تخصيصِه وَحْدَه، إذْ فِعْلُه ﷺ لا يتعدَّاه إلا بدليل[٤].

والحجَّة لنا على ذلك: قولُه تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ (الأعراف: ١٥٨) وقولُه تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) فلما أُمِرْنا باتِّباعِه والتأسّي به في أفعالِه، كانت أفعالُه كالخطابِ لنا، وأيضاً فقد ثبتَ أنَّه وأُمَّتَه في الشرعِ سواءٌ إلاّ ما خُصَّ به.

النوعُ الخامس: التخصيصُ بالتقريرِ، وذلك نحوُ إنْ نَظَر ﷺ مَنْ يفعلُ

(١) قد أخرج البخاريُّ (١٩٦٤) ومسلم (١١٠٥) -واللفظ له- من حديث عائشة قالت: نهاهم النبيُّ ﷺ عن الوِصالِ رحمةً لهم، فقالوا: إنك تُواصل، قال: «إني لستُ كهيئتكم، إني يُطعمني ربي ويسقيني».

(٢) وهو ثابتٌ في «الصحيح» أخرجه البخاري (١٤٥) من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما، ولتمام الفائدة، انظر «تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي» (١٥٠) للمباركفوري.

(٣) أبو طالب بن أبي شجاع، من علماءِ المعتزلة، تفقّه بالقاضي عبد الجبار، ذكره المرتضى في «طبقات المعتزلة» (١١٨).

(٤) انظر «منهاج الوصول» (١٠٩) للمرتضى الزيدي.

فِعْلاً مخالِفاً لحكم العُمومِ، فأقرَّه عليه ﷺ، بمعنى أنَّه لم يُنْكِر عليه ذلك، وكان قادِراً على الإنكارِ، وذلك نَحوُ أن يُنْهى ﷺ عن استقبالِ القبلةِ بِبَوْلٍ أو غائطٍ، ثم يَرى مَنْ يستقبلُها فلا يَنْهاه، فإنَّه يكونُ مُخصِّصاً لذلك الفاعلِ من عُمومِ هذا النهي، فإنْ تَبيَّنَتْ عِلَّتُه حُمِلَ عليه موافقةً بالقياس أو بِقَوْله ﷺ: «حُكْمي على الواحدِ حكْمي على الجماعة»[١] وإن لم تُتَبيَّنْ عِلَّته، قال ابن الحاجِب[٢] - وتَبِعَه البَدْرُ الشمَّاخي[٣] -: فالمُختارُ أنَّه لا يَتعدَّى لتعذُّرِ دَليله، وقيل: بل يتعدّى، إذْ لا دليلَ على الفرق، قال صاحبُ «المِنْهاج»[٤]: وهذا قول الجمهور[٥]. وبعضُهم لا يُجيزُ التخصيصَ بالتقرير، إذْ لا ظَاهرَ له.

وأجيبَ بأنَّ سكوتَه ﷺ دليلُ الجواز، إذْ لا يجوزُ منه السكوتُ على مَحظور، ولكون تقريره ﷺ حُجَّةً شُروطٌ نذكُرُها في آخرِ رُكْنِ السُّنَّة.

النوعُ السادس: التخصيصُ بالمفهومِ، مثالُه أن يقولَ ﷺ: في الأَنعامِ الزكاة، ثم يقول: «في الغنمِ السائمةِ زكاة»[٦]، فيُخَصَّصُ به جَمْعاً بين الدَّليلين.

فإن قيل: العامُّ أقوى، فلا يُعارِضُه المَفْهوم.

قُلنا: إذا كانَ مأخوذاً به، فالجَمْع بين الدَّليلين أوْلى كغيرِه[٧].

النوع السابع: تخصيصُ العُمومِ بالقياس، قال صاحبُ «المنهاج»[٨]: مِثالُ

(١) سبق تخريجه، وأنه لم يثبت بهذا اللفظ، وأنَّ معناه مستفادٌ من حديثٍ آخر.
(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٤١) بشرح التاج السُّبكي.
(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٤٠٨) للبدر الشمَّاخي.
(٤) «منهاج الوصول» (١٠٩) للمرتضى الزيدي.
(٥) انظر «حاشية البناني على المحلِّي» (٢: ٣١).
(٦) سبق تخريجُه. والسائمة: كلُّ ما رعى في الفلوات.
(٧) لأنَّ قضية الحديثِ الأول تعميمُ الوجوبِ في الأنعامِ إبلًا وبقراً وغنماً، وأصنافُها سائمةٌ ومعلوفة، ومفهومُ الثاني إخراجُ معلوفة الغنم. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٣٦) للتاج السبكي.
(٨) «منهاج الوصول» (١٠٩) للمرتضى الزيدي.

ذلك: أنْ يقولَ الشارعُ: لا تَبيعوا الموزونَ بالمَوْزونِ مُتفاضِلاً، ثم يقول: بِيعوا الحديدَ كيف شِئْتم، فيُقاسُ النحاسُ والرصاصُ عليه بجامعِ الانطباعِ، وذلك يحصُلُ به التخصيصُ لعمومِ اللفظِ الأولِ، وقد تقدَّمَ ذِكْرُ الخلافِ فيه، وذِكْرُ الحجَّةِ لنا وللمخالِفين في ذلك في بابِ العمومِ عند تخصيصِ العامِّ بالظنيِّ فراجِعْه[1].

النوعُ الثامن: التخصيصُ بالإجماع. قال صاحبُ «المنهاج»[2]: ولا أحفَظُ فيه خِلافاً إلا لمَنْ لا يجعَلُ الإجماعَ حُجَّة، وأمّا الجمهورُ فيُثْبِتون التخصيصَ به[3] لأنَّه دليلٌ قَطْعيٌّ تارةً، وظنيٌّ أخرى، وإذا ثبتَ التخصيصُ بالدليلِ الظنيِّ لِما تقدَّم. فالتخصيصُ بالإجماعِ ثابتٌ قَطْعاً، أما حيث كان قَطْعياً فظاهر، وأما حيثُ كان ظَنِّياً، فليس هو بأدْنى حُجَّةً من التقريرِ ومِن خَبرِ الآحاد.

ومثالُ التخصيصِ بالإجماع: تخصيصُ آيةِ القذفِ بإجماعهم على أنَّ العَبْدَ القاذِفَ يُحَدُّ أَربعين جَلْدة[4].

فهذه ثمانيةُ أنواع من المُخصِّصات المُنْفصلة، وستأتي أنواعٌ أُخَرُ هي أَضْعَفُ مِن هذه الأَنواعِ. ولما كانت تِلك الأنواعُ الأخَرُ في الضعفِ عندِ المصنِّف بمنزلةِ ما لا يكونُ مُخصِّصاً، أفرَدَ ذِكْرَها عن هذه الأنواع.

ثم إنَّ هذه الأنواعَ الثمانيةَ مِنها ما ذكَرَ المصنِّفُ الخلافَ فيها وهي خمسةٌ: التخصيصُ بالخبرِ الآحادي وبفعْلِه ﷺ، أي: وإن كان مُتواتراً، وبتقريره ﷺ

(١) انظر ص: (٢١١) من هذا الجزء، ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٥٥) للتاج السُّبكي.
(٢) «منهاج الوصول» (١٠٧) للمرتضى الزيدي.
(٣) بمعنى أنَّه دالٌّ على وجودِ المُخَصِّص في نفس الأمر، إذا الإجماعُ لا بدَّ له من مُسْتَند.
(٤) هذا مستمدٌّ من كلام ابن الحاجب. وقد قال التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٣٣٣): ولك مَنْعُ قيامِ الإجماع، فإنَّ جماعةً منهم عمر بن عبدالعزيز - كما نقله عنه مالكٌ في «الموطأ» - ذهبوا إلى أنَّ العبدَ يُجْلَدُ بالقذفِ ثمانين، اللهمَّ إلاّ أن يثبتَ قيامُ الإجماعِ بعد الاختلاف.

كذلك، وبالمفهومِ من الكتابِ والحديث، والقياسِ، والصحيحُ أنَّها مُخَصِّصةٌ لما تقدَّم.

ومنها ما لم يذكرْ فيها خلافاً، وهي ثلاثةُ أشياءَ: التخصيصُ بالكتابِ وبالسنةِ وبالروايةِ ويريدُ بها المتواترة، وبالإجماع. ثم اعلم أنَّ هذه الأنواعَ كلَّها تكون مُخصِّصة للكتاب وللسنة معاً، فيخصَّصُ الكتابُ بالكتاب وبالسنة، والسنَّةُ بالسنة وبالكتاب، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ أنواعِ التخصيصِ بالمُخَصِّصات الضعيفةِ، وهي أشياءُ:

أحدُها: التخصيصُ بمَذْهبِ الراوي.

وثانيها: التخصيصُ بالعادة.

وثالثها: التخصيصُ بعَوْدِ الضمير على بعْضِ العامِّ.

ورابعها: التخصيصُ بمَحْذوفٍ مُقَدَّرٍ في المعطوفِ على العموم.

وخامسُها: التخصيصُ بحُكمِ العامِّ إذا اقتَرَن ببعضِ أفرادِ العام.

فمجموعُ أنواع التخصيصِ المنْفَصلِ اللفظيِّ، القويُّ منها والضعيفُ ثلاثةَ عَشَرَ نوعاً، وبعضُهم اعتبرَ تخصيصَ العامِّ بسَببِه الخاصِّ، وبه فتكونُ الأنواعُ أربعةَ عَشرَ نَوْعاً.

بدأ ببيانِ التخصيصِ بمَذْهبِ الصحابيِّ، فقال[1]:

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في «البرهان» (١٢٩٤) للإمامِ الجُوَيني، و«المستصفى» (٢: ١١٢) للغزالي، و«التمهيد» (٢: ١١٩) لأبي الخطّاب الكلوذاني، و«المعتمد» (٢: ١٧٥) لأبي الحسين البصري، و«التقريب والإرشاد» (٣: ٢٠٩) للباقلاني، و«شرح اللمع» (١: ٣٨١) لأبي إسحاق الشيرازي، و«فواتح الرحموت» (١: ٣٥٥) لابن عبدالشكور، و«البحر المحيط» (٢: ٥٢٨) للزركشي، و«منهاج الوصول» (١١١) للمرتضى الزيدي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢: ٣٤٢) للتاج السُّبكي.

ومَذْهَبُ الراوي فلا يَخُصُّ ما رَوى، وإنْ رآهُ بعضُ العُلَما

أيْ: إذا روى الصحابيُّ حَديثاً يقتضي العُمومَ في شيءٍ، ومَذْهَبُه في ذلك الشيء يَقْتضي تخصيصَ العامِّ الذي رواه، فإنَّ مَذْهَبَه في ذلك لا يكونُ عِندنَا مُخصِّصاً لذلك الحديث، هذا قولُ الجمهور[١]، ونُسِبَ إلى أبي طالبٍ وأبي الحُسَيْن من المعتزلة، وإلى الكرخيِّ من الحنفية، وإلى الشافعيِّ في أَخيرِ قَوْلَيْه.

وقالت الحنفيةُ والحنابلةُ: بل يُخَصَّصُ به، وهو مُقْتضى مَذْهَبِ بعضِ أصحابنا كأبي إسحاقَ[٢] - رضي الله عنه-.

ومثالُ ذلك: ما رُوي عن ابنِ عبّاس: أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَه فاقتلوه»[٣]، وكان يَرى ذلك في حَقِّ الرجالِ دُونَ النِّساء، فعند الجمهورِ: أنَّ العُمومَ لا يُخَصَّصَ بمَذْهَبِ راويه، بل يَبْقى على عُمومه، فتُقْتَلُ المرأة المرتدةُ لدُخولها في العموم[٤].

(١) وهو الذي حكاه ابن الحاجب في «المختصر».

(٢) إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت٦٠٠هـ) من علماءِ وارجلان، تفقَّه بأبيه الإمام الكبير أبي يعقوب صاحب «العدل والإنصاف»، وكان عالماً بالأصول والفروع بل بلغ رتبة الاجتهاد، ناهيك عمّا اتصف به من الورع والزهد. له ترجمة في «سِيرَ الشمَّاخي» (٢: ١٠٦) و«معجم أعلام الإباضية» (٢: ٣٦).

(٣) أخرجه الإمام أحمد (١٨٧١) والبخاري (٦٩٢٢)، والنسائي (٧: ١٠٥)، وأبو يعلى (٢٥٢٧) والطبراني في «المعجم الكبير» (١٠٦٣٨) وغيرهم من حديثِ ابن عباس، وصحَّحه ابنُ حبّان (٤٤٧٥). وانظر تمامَ تخريجه في التعليق على «المسند». ولتمامِ الفائدة، انظر «شرح مشكل الآثار» (٨: ٣٠٣) للإمام الطحاوي.

(٤) قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٢: ٢٨٤): استُدلَّ به على قَتْلِ المرتدة، وخصَّه الحنفيةُ بالذكر، وتمسَّكوا بحديثِ النهي عن قتل النساء، وحمل الجمهورُ النَّهْيَ على الكافرةِ الأصلية إذا لم تباشِر القتل لقوله ﷺ في بعض طرقِ حديثِ النهي عن قَتْلِ النساء لمّا رأى المرأة مقتولة: «ما كانت هذه لتقاتل» ثم نهى عن قَتْلِ النساءِ...وقد وقع في حديثِ معاذٍ أنَّ النبيَّ ﷺ لمّا أرسله إلى اليمنِ قال له: «أيُّما رجلٍ ارتدَّ عن الإسلام فادعُه، فإنْ عاد وإلاّ فاضربْ عُنُقَه، وأيُّما امرأةٍ ارتدَّت عن الإسلام فادعُها، فإن عادت وإلاّ فاضرب عُنُقَها» وسنده حسنٌ، وهو نصٌّ في موضعِ =

احتجَّ القائلون: بأنَّ مذهبَ الراوي مخصّصٌ لروايته بأمرَيْن:

أحدُهما: قولُه ﷺ: «أَصحابي كالنجومِ بأيِّهم اقتدَيْتُم اهتديتم»[(1)].

وثانيهما: أنَّ الصحابيَّ إذا قالَ بقولٍ استلزمَ أن يكونَ له دليلٌ في ظَنِّه، وإلا لَزِمَ فِسْقُه، وإذا قَطَعْنا بالدليلِ كان مُخَصِّصاً.

وأُجيبَ عن الأول: بأنَّه أرادَ ﷺ أنَّ أصحابَه كالنجومِ في الفَتْوى[(2)]، إذْ كلّ مجتهدٍ مُصيبٌ، وإلا لَزِمَ أنْ لا يصحَّ اختلافُهم، ولكانَ مَنْ سبقَ إلى قَوْلٍ حُجَّةً على الباقين، والمعلومُ أنَّهم اختلفوا وتناظَروا، حتى قال ابن عباس: «ومَنْ باهَلَني باهَلْتُه»[(3)].

وأجيب عن الثاني بأنَّه إنما يَسْتلزِمُ دَليلاً في ظنِّه، فلا يجوزُ لغيرِه ممَّن كان مُجْتَهداً مِثْلَه اتِّباعه على ذلك إلاّ إذا رأى ما رأى من الدليل.

= النزاع، فيجب المصيرُ إليه. ويؤيّده اشتراك الرجالِ والنساءِ في الحدودِ كلِّها: الزنى والسرقة وشرب الخمر والقذف. انتهى كلامُه، وللاطلاع على مذهب الحنفية في هذه المسألة، انظر «بدائع الصنائع» (٦: ١١٩) للكاساني.

(١) هذا حديثٌ لا يثبت. أخرجه ابن عبدالبَرّ في «جامع بيان العلم وفَضْله» (٢: ٩٢٣) برقم (١٧٥٦)، وابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (٦: ٨٢) من حديثِ جابر بن عبدالله مرفوعاً، وآفتُه سلام ابن سُلَيم ويقال: ابن سليمان، مجمعٌ على ضَعْفِه، والحارث بن غُصَيْن مجهول.
وأخرجه الخطيب البغدادي في «الكفاية في علم الرواية» (٤٨) وفي سنده جُوَيبر بن سعيد الأزدي، وهو متروك، له ترجمة في «ميزان الاعتدال» (١: ٤٢٧) للذهبي، وللحديث طرقٌ أُخرى لا يُفْرَح بها، فسقط الاحتجاج به.

(٢) هذا فرعٌ على ثُبوتِ الحديث، وهو غيرُ ثابتٍ، ولكنَّ المعنى صحيح، ولذلك قال الإمامُ المُزَني: إنْ صحَّ هذا الخبرُ فمعناه فيما نقلوا عنه وشهدوا به عليه، فكلُّهم ثقةٌ مؤتمنٌ على ما جاء به، لا يجوزُ عندي غيرُ هذا، وأما ما قالوا فيه برأيهم، فلو كانوا عند أنفُسهم كذلك ما خطَّأ بعضُهم بعضاً، ولا أنكر بعضُهم على بعضٍ، ولا رجع منهم أحدٌ إلى قولِ صاحبه، فتدبَّر. انتهى بحروفه من «جامع بيان العلم» (٢: ٩٢٣) لابن عبدالبَرّ.

(٣) كأنَّ المصنِّف يُشير إلى قولِ ابن عباس: من شاءَ باهَلْتُه أنَّ الظِّهارَ ليس من الأَمَة، إنَّما قال عزَّ وجلَّ: ﴿مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ (المجادلة:٣). ذكره ابن عبدالبَرّ في «جامع البيان العلم» (٢: ٩٧٠)، ويؤيّده قولُ ابن كثير في «التفسير» (٨: ٣٩) واستدلَّ الجمهورُ بقوله: ﴿مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ على أنَّ الأَمَة لا ظِهارَ منها، ولا تدخلُ في هذا الخطاب.

قالوا: لو كانَ ما يذهَبُ إليه في تخصيصِ الحديثِ ظنِّياً، لبيَّنه.

قُلنا: ولو كان قَطْعِياً لبيَّنه، وإذا لم يجبْ على غيرِه اتِّباعُه، والله أعلم.

ثم إنه أَخَذ في بيانِ التخصيصِ بالعادة، فقال[1]:

كذلك العــادةُ لا تُخَصَّــصُ وقَــال قــوْمٌ: إنَّها تُخصِّصُ

أي: إذا وردَ الدليلُ الشرعيُّ عامّاً، فلا يصحُّ تخصيصُه بعادةِ المُخاطَبين، مثالُ ذلك: أن يقول الشارعُ: حَرَّمْتُ الرِّبا في الطعام، وكان عادةُ المُخاطَبين تناوُلَ البُرِّ مَثَلاً، فلا يكونُ ذلك العامُّ مَحمولاً على البُرِّ خاصةً، بل يكونُ شامِلاً لكلِّ ما يسمى طَعاماً، فهذا مَذْهَبُنا ومذهبُ الجمهورِ من المعتزلةِ والأشعرية[2].

وذهبت الحنفيةُ إلى أنَّه يصحُّ التخصيصُ بذلك[3]، فزعَموا أنَّ الرِّبا في نحوِ المثالِ السابقِ إنَّما يحرُمُ في البُرِّ خاصةً، لأنَّه الذي تناوَلَه لفظُ الطعامِ لأجلِ عادتهم.

وأُجيبَ بأنَّه إنْ صارَ لفظُ الطعامِ حقيقةً في البُرِّ، فلا عُمومَ حينئذٍ، وإنْ لم يَصِرْ حقيقة فيه وَحْدَه بل مع غيرِه، فلا يُخَصَّصُ باعتيادِهم أكْلَه.

---

(١) انظر تفصيل المسألة في «المستصفى» (٢: ١١١) للغزالي، و«إحكام الفصول» (٢٦٩) للباجي، و«المعتمد» (١: ٣٠١) لأبي الحسين، و«المحصول» (٥: ٢٢٣٤) بشرح القرافي، و«التلويح» (١: ٤٢) للتفتازاني، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٤٥) للتاج السبكي، و«مختصر العدل والإنصاف» (٣٤) للبدر الشمَّاخي، ولتمامِ الفائدة، انظر «الفروق» (١: ٣٧٧) للقرافي.

(٢) وحكاه ابن الحاجب مذهباً للجمهورِ من غيرِ تقييد بالمعتزلة والأشاعرة. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٤٥).

(٣) ولكنَّه مُقيَّدٌ عندهم بالعادةِ العملية. والمعنى: أنَّ تعامُل الناس ببعضِ أفرادِ العامِّ مُخصِّصٌ للعامِّ بتلك الأفراد. انظر «فواتح الرحموت» (١: ٣٤٥) لابن عبدالشكور. وللتاج السُّبكيِّ تفصيلٌ مُفيدٌ أورد فيه غيرَ واحدٍ من الاحتمالات الناشئة عن إطلاقِ القولِ بأنَّ العادة لا تُخصِّصُ العُمومَ. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٤٥).

قالوا: لو قال لعبده: اشترِ لَحْماً، والعادةُ تناوُلُ لحمِ الضَّأن، لم يُفْهَمْ سِواه.

وأجيبَ بأنَّ تلكَ الحالةَ قرينةٌ في المُطْلَقِ، وكلامُنا إنَّما هو في العُموم(١).

ثم أخذَ في بيانِ التخصيصِ بالمُقَدَّرِ المحذوفِ فيما هو مَعْطوفٌ على العُموم، فقال(٢):

كذلــك المُقَــدَّرُ المَحْـذوفُ فيما على عُمومه مُعْطُوفُ

أي: إذا كان مع العُمومِ شيءٌ معطوفٌ عليه، وفي ذلك المعطوفِ مُقَدَّرٌ محذوفٌ، فلا يُخَصِّصُ ذلك العُمومُ بذلك المُقَدَّرِ المحذوفِ عند الجمهورِ خلافاً للحنفية، وذلك كَقَوْله ﷺ: «ألا لا يُقْتَلُ مُؤمنٌ بكافرٍ، ولا ذُو عَهْدٍ في عهده»(٣) فالتقديرُ هنا: لا يُقْتَل ذو عَهْدٍ في عهدِهِ بكافرٍ حربيّ، فكذلك يُقَدَّرُ في المعطوفِ عليه كما وَرَدَ في المعطوفِ، فيُقْتَلُ المُسلمُ بالذِّميِّ عندَهم(٤)، لأجلِ ذلك التقديرِ الذي خَصَّصَ العُمومَ.

---

(١) هذا مستفادٌ من كلام ابن الحاجب.

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة في «المعتمد» (١: ٢٨٥) لأبي الحسين البصري، و«المستصفى» (٢: ٧٠) للغزالي، و«التمهيد» (٢: ١٧٢) للكلوذاني، و«فواتح الرحموت» (١: ٢٩٨)، و«رفع الحاجب» (٣: ١٧٩) للسبكي، و«حاشية البناني على المحلِّي» (٢: ٣٢)، و«منهاج الوصول» (١١٢) للمرتضى الزيدي.

(٣) هو في «مسند الربيع» (٦٦٤) من حديثِ ابن عباس.
وأخرجه الإمام أحمد (٩٥٩) من حديثِ أبي حسان الأعرج عن علي، وأبو حسَّان صدوق، وروايتُه عن علي مرسلة، لكن حسَّن إسناده الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٢: ٢٦١).
وأخرجه الإمام أحمد (٩٩١) وأبو داود (٤٥٣٠)، والنسائي (٨: ١٩)، وأبو يعلى (٣٣٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣: ١٩٢) من حديث الحسن البصري عن قيس بن عباد عن علي وإسناده صحيح، فإنَّ يحيى بن سعيد القطّان قد سمع من سعيد بن أبي عَروبة قبل اختلاطه كما في «تهذيب التهذيب» (٢: ٣٥) للحافظ ابن حجر.

(٤) لأنَّ معنى الحديث عندهم على حَدِّ عبارة الطحاوي: «لا يُقْتل مؤمنٌ، ولا ذو عَهْدٍ في عَهْدِهِ، بكافر» قال الطحاوي: وقد عَلِمنا أنَّ ذا العهدِ كافر، فدلَّ ذلك أنَّ الكافرَ الذي منع النبيُّ ﷺ أن يُقْتل المؤمنُ به في هذا الحديث، هو الكافرُ الذي لا عَهْدَ له. انظر «شرح معاني الآثار» (٣: ١٩٣).

والصحيحُ ما ذهبَ إليه الجمهورُ مِن أنَّه لا يُخَصَّصُ بذلك[(١)]، وأنَّه لا يلزَمُ أن يُقَدَّرَ في المعطوفِ عليه مِثْلُ ما قُدِّرَ في المعطوف، إذ لا وَجْهَ يَقْتضيه، ولا دليلَ يدلُّ عليه.

سَلَّمْنا أنَّ ثَمَّ دَليلاً يوجبُ أن يكونَ المعطوفُ عليه كالمعطوفِ فيما يُقَدَّر فيه، فلا نُسلِّمُ تَقديرَ شيءٍ هنا في المَعطوف، بل مرادُه: «ولا ذو عَهْدٍ ما دامَ في عَهْدِه»، تَحْريماً لحرامِ العهدِ فقط، ومع هذا الاحتمالِ لا يلزَمُ ما ذَكَروه من وجوبِ التَّقديرِ ولزومِ التخصيص به.

احتجَّت الحنفيةُ على ذلك بأمرين[(٢)]:

أحدُهما: أنَّهم قالوا: لو لم يلزَم أَن يستويَ المعطوفُ والمعطوفُ عليه في المُقدَّرات، لمَا لَزِمَ في قولِ القائل: لا تَقْتُلِ اليهودَ بالحديدِ ولا النَّصارى، أن يَقَدَّر: ولا النصارى بالحديد. والمعلومُ أنه يجبُ التقديرُ هنا، فكذلك فيما ذكَرْنا.

وثانيهما: أنه لو لم يُقَدَّر: «ولا ذو عَهْدٍ في عهده بكافر»، لكان قولُه ﷺ: «في عهده» حَشْواً لا فائدةَ فيه[(٣)]، لأنَّ قَوْل: «ولا ذو عَهْد» يحصلُ به هذا المعنى كامِلاً، فلا يحتاجُ إلى قوله: «في عهده»، لأنَّها إذا كانَتْ مُدَّة العهدِ قد

---

(١) ولذلك امتنع عندهم قتْلُ المسلم بالذِّمّيّ، قال الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (٣: ٤٣٥): والصحيحُ المنعُ مُطلقاً، وهو ظاهرُ الحديثِ وعليه الأصحاب، لأنَّ العبرة بعموم اللفظِ حتى يقومَ دليلٌ على التخصيص، ولأنَّ الحكمَ الذي يُبنى في الشرع على الإسلام والكفرِ إنما هو لشرفِ الإسلام، أو نَقْصِ الكفر، أو لهما جميعاً.

(٢) انظر «شرح معاني الآثار» (٣: ١٩٣) للإمامِ الطحاوي، و«قواطع الأدلة» (١: ٢٠٥) للسمعاني، وقد قوَّى منزعَهم في هذه المسألة على الرغمِ من شدَّته على الحنفية، ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ١٧٨-١٩٢) للتاج السُّبكي حيث أطال النَّفَسَ في تحرير هذه المسألة.

(٣) عبارة الطحاوي: لكان ذلك لحناً، ورسولُ الله أبْعَدُ الناس من ذلك. انظر «شرح معاني الآثار» (٣: ١٩٣).

انقضَت، فليس بذي عهدٍ حينئذٍ، وكلامُه ﷺ بعيدٌ من الحَشْوِ والعَبَثِ، فيجبُ التقديرُ فِراراً من ذلك.

وأُجيبَ عن الاحتجاجِ الأَوّل بأنَّه إنّما لزِمَ التقديرُ هُنالك لقرينةٍ، وهي كَونُ النَّصارى ممَّن يُقْتَلُ لكُفْرِهم كاليهود، وعَدَمُ التقديرِ يستلزمُ أن لا يُقْتلوا بوَجْهٍ من الوجوه، وهذا خلافُ المشروع، فوجبَ أن يُقَدَّرَ النَّهي عن قَتْلِهم مِثْلُ ما ظهرَ في النهي عن قَتْلِ اليهودِ تَقْديراً لما عُلِمَ أنَّه مشروعٌ في حَقِّهم مِنْ أنَّ حُكْمَهم حُكْم اليهودِ، إذْ لو لم يُعْلَمْ ذلك من قَبلِ النَّهْي، لم يُلْتَزمْ فيه وجوبُ ذلك التقديرِ، فافهَمْ ذلك.

وأجيبَ عن الاحتجاجِ الثاني بأنه لا نُسلِّمُ أنَّ قوله ﷺ: «ولا ذو عَهْد» يُغني عن قولِه: «في عَهْده»، لأنَّ قوله: «ولا ذو عَهْدٍ» يصحُّ إطلاقهُ على مَنْ قد عُقِدَ له عَهْدٌ في وَقْتٍ من الأوقات، سواءٌ كان وَقْتُ العهدِ باقياً أم قد انقضى، فإنّه نَكْرةٌ مُطلقة، ألا ترى أنَّه ﷺ لو قال: لا يُقْتَل ذو عهدٍ احتملَ أنَّه يريدُ النهيَ عن قَتْلِ مَنْ له عَهْدٌ عند القتل، واحتملَ أنه يريدُ مَنْ عُقِدَ له عَهْدٌ في وَقْتٍ من الأوقات، فإذا قال: «في عهده» ارتفعَ هذا الاحتمالُ، فظهرَتْ فائدتُه لذلك، والله أعلم.

ثم إنَّه أَخذ في بيانِ التخصيصِ بالضميرِ العائدِ إلى بعضِ أفرادِ العام، فقال[1]:

والقَوْلُ في الضميرِ إنْ عادَ إلى ... بَعْضِ العُموم لا يَخُصُّ عُدِّلا

---

(١) للإيضاح وتمامِ الفائدة، انظر «اللمع» (٩٢) لأبي إسحاق الشيرازي، و«المعتمد» (١: ٢٨٤) لأَبي الحسين، و«نهاية السول» (٢: ٤٨٩) للأسنوي، و«العدة» (١: ٣٧٩) لأبي يعلى الفزاء، و«فواتح الرحموت» (١: ٣٥٦) لابن عبدالشكور، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٥٢) للتاج السبكي، و«حاشية البُناني على المحلّي» (٢: ٢٣).

اعلم أنَّه إذا وردَ عُمومٌ، ثم جاءَ من بعدِه ضميرٌ يعودُ إلى بعضِ أفرادِ ذلك العامِّ، فقد اختُلِفَ في تخصيصِ العامِّ به، والقولُ بأنَّه لا يُخصِّصُه هو الذي عَدَّلَهُ المحقِّقون من الأُصوليين[١]، وذهب إليه البَدْر الشمَّاخي من أصحابِنا[٢] والجمهورُ من المعتزلة، وقال الجُوَيْني: بل يَقتضي تخصيصَ ما عاد إليه[٣]، وتوقَّفَ أبو الحسين[٤].

وذلــك نحــوُ قولـه تعالـى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ إلى قولـه: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٦، ٢٣٧) فالضميرُ من قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٧) عائدٌ إلى مَن يملكُ العَفْوَ من النساءِ، وهن البالغاتُ العاقِلات[٥]، فلا يَقْتضي أنَّ المرادَ بالنساءِ في أوَّلِها مَنْ يملكُ العَفْوَ فقط دون الصغيرةِ والمجنونةِ، بل هُو على عُمومه.

ومِثْل هذه الآية قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١) ثم قال: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ (الطلاق:١)

---

(١) والحجَّةُ لهم أنَّ العامَّ والضميرَ لفظان، فلا يلزَمُ من خروجِ أحدِهما عن ظاهرِه وصيرورته مجازاً خروجُ الآخرِ وصيرورتُه مَجازاً، فغايتُه أنَّ ظاهرَ الضمير أن يكونَ عاماً وقد خُصَّ، فلا يلزَمُ مِثْلُه في المرجوعِ إليه. انظر «مختصر ابن الحاجب» (٢٣٢) بشرح العَضُدِ الإيجي.

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٤١٠).

(٣) لم أهتدِ إلى كلامِ الجُوَيني في «البرهان»، وهذا الذي قاله المصنِّفُ قد تابع فيه ابنَ الحاجب، وعليه مشى العضُد الإيجي في «شرح المختصر» (٢٣٢)، لكن ذكر التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٣٥٣): أنَّ الإمام الجُويني قد وافق أبا الحسين البصري والفخر الرازي في القولِ بالوقفِ، وهو الذي نصَّ عليه الآمِديُّ في «الإحكام» (٢: ٥٣٥).

(٤) وعبارتُه في «المعتمد» (١: ٢٨٤): ليس التمسُّك بظاهرِ العموم والعدولُ عن ظاهرِ الكناية - يعني الضميرَ - بأولى من التمسُّك بظاهرِ الكناية، والعدولِ عن ظاهرِ العموم، وإذا لم يكن أحدُهما أولى من الآخرِ، وجب التوقُّف.

(٥) عبارة ابن عطية: والعافياتُ في هذه الآيةِ كلُّ امرأةٍ تملكُ أمْرَ نَفْسِها. انظر «المحرَّر الوجيز» (٢١٣) ونقل عن ابن عباسٍ وغيره: أنه يجوزُ عَفْوُ البكْرِ التي لا وليَّ لها. انتهى، ولتمام الفائدة انظر «المحصول» (٥: ٢٢٥١) بشرح القرافي.

يعني الرغبةَ في مُراجعتهنَّ، ومعلومٌ أنَّ ذلك لا يتأتّى في البائنةِ، فهل يقتضي أنَّ المرادَ بالنساءِ في أوَّلِها الرجعياتُ دُونَ البوائنِ؟ فيه الخلافُ.

وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ (البقرة: ٢٢٨) فالضميرُ من قولِه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ عائدٌ إلى بعض المُطلَّقات، وهُنَّ الرَّجْعِيّات، ولا يصحُّ أن يعود إلى جميع المُطلَّقات، لأَنَّ مِنهن البوائنَ، وحُكْمُ المراجعةِ مختصٌّ بالمطلَّقات الرَّجْعِيات، فالضميرُ عائدٌ إليهنَّ خاصّةً، ولا يكونُ بعَوْدِهِ إليهن خاصّةً مُخصِّصاً لعُموم المُطلَّقات عندنا، بل عُمومُ المُطلَّقاتِ باقٍ على حالهِ عندنا خلافاً للجويني[1].

وضابطُ ذلك: أن يتعقَّبَ العمومَ تقييدٌ باستثناءٍ، أو صِفةٍ، أو شرطٍ، لا يتأتّى ذلك التقييدُ إلا في بعضِ ما تناوَلَه ذلك العمومُ لا جَميعِه، فهل يقتضي تخصيصَ ذلك العموم؟ أي: يكشِفُ عن كَوْنِ المرادِ بالعموم ذلك المُقيَّدَ فقط لا غيرَه، فيه الأقوالُ الثلاثة.

وحُجَّتنا على ذلك: أنَّه لا يلزَمُ أن يُحْمَلَ على التخصيصِ إلاّ إذا كان بَينهما تنافٍ أوْ ما يَجْري مَجْراه، ولا تنافيَ بين هذه العمومات المذكورة وبين التقييد لبعض مَدْلولها لجوازِ أن يختصَّ بعضُ مدلولِ العُمومِ بِحُكْمٍ يخصُّه دُونَ البعضِ الآخر، ولا تنافيَ في ذلك.

احتجَّ الجُوَيْنيُّ بأنَّ الضميرَ عائدٌ إلى العُموم حتى كأنه قال: إلا أن يَعْفُوَ النساءُ، والمعلومُ أنه لو أظهرَ ذلك، كان المقصودُ بالنساءِ البوالغَ العاقِلاتِ، فكذلك مع الإضمارِ، إذْ الضميرُ كنايةٌ عن المُظْهَرِ المُتقدِّم.

---

(١) انظر «الجامع لأحكام القرآن» (١٨: ١٥٥) للقرطبي، و«الكشاف» (٤: ٥٥٤) للزمخشري، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٥٣) للتاج السبكي.

أُجيبَ بأنَّه لا نُسلِّم أنه لو أظهرَ ذلك، كان لَفْظُ النساءِ فيه لَفْظَ النساءِ المتُقدِّم بعَيْنه بل غيرَه، فلا يكونُ ذلك تَخْصيصاً له، إذْ يكونُ تقديرُه: إلاّ أن يَعْفُوَ النساءُ البوالغُ العاقلاتُ من النِّساءِ المتقدِّم ذِكْرُهُنَّ، فكما أنَّ إظهارَ هذا لا يَقْتضي تخصيصَ العُموم المتقدِّم، كذلك الضمير، وهذا واضحٌ كما تَرى.

احتج أبو الحسين بأنَّ الظاهرَ في اللفظِ المتقدِّم العمومُ، والظاهرُ في الضميرِ العائِد إليه الخُصوص، ولا تَرْجيحَ للأَخْذِ بأحدِ الظاهِرين دونَ الآخرِ، فوجَبَ الوَقْف[1].

وأُجيبَ بأنّ في إبقاءِ العُموم على عُمومه، والخصوصِ على خُصوصه إقامةً لمَجْموع الدَّليلَيْن، وتجنُّباً لإبطال العُموم، فكان أوْلى، والله أعلم.

ثم إنه أخذَ في بيانِ التَّخصيصِ بحكمِ العامِّ إذا أُسْنِد لبعضِ أفرادِ العامِّ، فقال[2]:

كذاك أيْضاً لا يُخَصُّ حُكْمُهُ	**بِذِكْره لبَعْضِ ما يَعُمُّهُ**
يعْني إذا أَسْنَد للعُموم	**ثم أتى لبعضِه المعلومِ**
فلا يَخُصُّ ذِكْرُهُ للبعضِ	**وقال بَعْضٌ بالخُصوصِ يَقْضي**

أي: كَذلك لا يُخصَّصُ العامُ إذا ذُكِرَ حُكْمُه لبعضِ أفرادِه، يعني أنه إذا ضُمَّ حُكْمُ العمومِ، ثم أتى ذلك الحكمُ مَذكوراً لبعضِ ذلك العموم، فلا يكونُ ذِكْرُ الحكمِ لبعضِ ذلك مُخَصِّصاً لعُمومه، وهذا مَعنى قولهم: إنَّ ذِكْرَ حُكْمِ

(١) قد سبق نقلُ عبارةِ أبي الحسين من «المعتمد» (١: ٢٨٤).

(٢) للإيضاح وتمامِ الفائدة، انظر «المعتمد» (١: ٢٨٨)، و«نهاية السُّول» (٢: ٤٨٤) للأسنوي، و«الإبهاج في شرح المنهاج» (٢: ١٩٤) للتاج السبكي، و«الإحكام» (٢: ٥٣٤) للآمدي، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٥١) للتاج السبكي، و«المحصول» (٥: ٢٢٣١) بشرح القرافي، و«حاشية البناني على المحلّي» (٢: ٣٣).

لجملةٍ لا يُخصِّصه ذِكْرُه لبَعْضِها، فالضميرُ مِن قوله: «لا يُخَصُّ حُكْمُه» عائدٌ إلى العمومِ، أي: لا يَخُصُّ العُمومَ ذِكْرُ حُكْمِه لبعضِ أفرادِه، هذا قولُ الأكثرِ من الأُصوليين[1].

وقال أبو ثور: بل يُخَصِّصه، مثالُ ذلك: قولُه تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٤١)، قال أبو ثورٍ: أرادَ به التي لم يُسَمَّ لها ولم تُمَسَّ، لقوله في آيةٍ أُخرى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٦) فالضميرُ عائدٌ على المُطلَّقاتِ، والمُتْعَةُ إِنَّما هي مَفْروضةٌ للَّتي لم يُسَمَّ لها مَهْرٌ، ولم يَدْخُلْ بها الزوج، فلما كانت مفروضةً للَّتي لم يُسَمَّ لها ولم تُمَسَّ، والضميرُ عائدٌ إلى المُطلَّقاتِ جُمْلةً الممسوسةِ والمُسمّى لها وغيرِهما، وكان الحكمُ المنسوبُ إلى الضميرِ وهو المُتْعةُ يَختَصُّ بالتي لم يُسَمَّ لها ولم تُمَسَّ. عَلِمْنا أنَّ العُمومَ الذي عادَ إليه الضميرُ لم يُرَدْ به ظاهِرُه، بل يتناولُ ما تناوَله الضميرُ، والضميرُ إنَّما تناولَ مَنْ لم يُسَمَّ لها ولم تُمَسَّ، فصارَ لفظُ العُمومِ مُخصِّصاً لذِكْرِ الحُكم لبعضِه على هذا التحقيق، قال صاحبُ «المنهاج»: هذا تلخيصُ ما ذهبَ إليه أبو ثورٍ في هذه المسألة[2].

قال: والصحيحُ قَوْلُ الجمهور. واحتجَّ عليه بأنَّ ذِكْرَ الحُكم في آخرِ

---

(١) وحكاه ابن الحاجب عن الجمهور. انظر «المختصر» (٢٣٢) بشرح الإيجي.

(٢) انظر «منهاج الوصول» (١١٤) للمرتضى الزيدي.

قلتُ: الذي نقله علماءُ التفسير عن أبي ثورٍ في تفسير هذه الآية أنه قال: هي مُحْكَمةٌ والمُتعةُ لكلِّ مُطلَّقة، دُخِلَ بها أو لم يُدْخَلْ، فُرِضَ لها أو لم يُفْرَضْ بهذه الآية. نقله ابن عطيه في «المحرَّر الوجيز» (٢١٣) والقرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٣: ٢٢٨) وبه قال الزهري وسعيد بن جُبَيْر، وهو أحدُ قولي الشافعيِّ، وهو الذي اختاره الطبري في «التفسير» (٢: ٥٨٤-٥٨٥)، قال ابن كثير في «التفسير» (١: ٦٦٠) ومن لم يُوجبْها - يعني المتعة - مُطلقاً يُخصِّصُ من هذا العموم بمفهوم قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة:٢٣٦) وأجاب الأولون بأن هذا من بابِ ذكرِ بعضِ أفرادِ العمومِ، فلا تخصيص على المشهور المنصور، والله أعلم. انتهى.

الجملةِ لبعضِ مَنْ نُسِبَ إليه في أوَّلِها لا يُوجِبُ تخصيصَ عُموم أوَّلِها، وأنَّ المرادَ بالعُمومِ ذلك البعضُ، إذْ لا يمتنعُ تعليقُ الحُكْمِ بالجملةِ، ثم يُذْكَرُ لبعضِها تأكيداً لاَ تَخْصيصاً.

قال: فنقولُ: إنَّ قَوْله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٤١) يَقْتضي وُجوبَ مُتْعَةٍ مَجْمَلةٍ لكلِّ مطلَّقةٍ، مَمْسوسةً أو غَيْرَ ممسوسةٍ، مُسَمّى لها أو غَيْرَ مُسمىً لها، وقولُه تعالى بعد ذلك: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٦) يختَصُّ بالتي لم يُسَمَّ لها ولم تُمَسَّ تأكيداً لِما ثَبت في أولِ الجُمْلةِ من إيجابِ المُتْعَة، فلا يُوْجِبُ تخصيصَ العُمومِ المتقدّم، إذْ لا تنافِيَ بين ذِكْرِ الحُكْمِ للجميعِ ثم ذِكْرِه للبعضِ تأكيداً لثُبوته لذلك. والتخصيصُ إنَّما يلزَمُ مع التنافي.

قال: وكذلك ذكرَ أبو ثورٍ في قَوله ﷺ في شاةِ مَيْمونَة: «دِباغُها طَهورها»[1]، أنَّه مُخَصِّصٌ لقوله ﷺ: «أَيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر»[2] جعَله مَخْصوصاً بشاةِ مَيْمونةَ دُونَ غيرِها من المَيْتاتِ، لكونِ الضميرِ في قوله ﷺ «دِباغُها طَهورها» عائِداً إلى شاةِ ميمونَة فقط.

قال[3]: وهذا عِندنا لا يصحُّ لِما قَدَّمنا لفَقْدِ التنافي، والتخصيصُ مُتَفرِّعٌ على التنافي، وضابطُ ذلك ما ذكرَه ابنُ الحاجب[4] من أنه إذا وافقَ حُكْم الخاصِّ حُكْمَ العامِّ فهو مَحلُّ الخِلاف بينَنا وبين أبي ثور، هل يكونُ ذلك تَخْصيصاً للعامِّ أمْ لا؟

وحُجَّةُ أبي ثور: أنَّه قد ثبتَ أنَّ المفهومَ يُخَصَّصُ به العامُّ كالمنطوقِ،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ما زال الكلام للمرتضى الزيدي في «منهاج الوصول» (١١٤).

(٤) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٥١) بشرح السُّبكي، وقد تَصرَّف المُرتضى بعبارةِ ابن الحاجب تصرُّفاً يسيراً لا يضُرُّ.

ومفهومُ الخاصِّ أنَّ ما عَداه بخلافِه، فقولُه ﷺ في شاةِ ميمونةَ «دِباغُها طَهورها» يقتضي أنَّ ما عدا شاةَ ميمونةَ فدِباغُها لا يُطهِّرها، كما أنَّ قوله: «في السائمةِ من الغنمِ زكاة»[1] يَقْتضي أنَ ما عدا السائمةَ لا زكاةَ فيها، وإذا اقتضى ذلك لزِمَ تخصيصُه لقولِه ﷺ: «أَيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهر».

والجوابُ: أنَّ هذا من بابِ مفهومِ اللَّقَبِ، ومفهومُ اللقبِ لا يُؤْخَذُ به بوَجْهٍ من الوجوه كما سيأتي تحقيقُه في بابِ مَفْهوم الخِطاب.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ تخصيصِ العامِّ بسَببِه الخاص، فقال:

وقـد مضى تخصيصُـه بسَبَبِـه   في بابِه، فليَكْتَفِ الطالبُ به

أي: تخصيصُ العامّ بسَببِه الخاصِّ قد مَضى ذِكْره في بابِ العامِّ عند الكلامِ على العامِّ الجاري على سَبَبٍ خاصٍّ[2]، هل يكونُ خاصّاً لخُصوصِ السَّبَبِ أمْ يبْقى على عُمومه، وقد تقدَّم ما هو المختارُ فيه عند المصنِّف بأنه إذا كان العامُّ مُستَقِلاًّ بِنَفْسِه عَن سَبَبِه فلا عِبْرةَ بخُصوصِ السبب، وهو مَعْنى قولِهم: لا عِبْرةَ بخُصوصِ السببِ مع عُمومِ اللفظ، وإن كان العُمومُ غيرَ مُسْتَقِلٍّ بنَفْسِه عن سَببه، فإنَّه يكون جارياً مَجْرى سَبَبِه عُموماً وخُصوصاً، فليكْتَفِ الطالبُ بذِكْرِه هُنالك عن إعادتِه ههنا، والله أعلم.

ثم إنّه أخذَ في بيانِ التخصيصِ بالعَقْلِ، فقال[3]:

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) انظر ص: (٢٠٩) من هذا الجزء.

(٣) للإيضاح وتمامِ الفائدة، انظر «البرهان» (١: ٢٧٤) للجويني، و«المستصفى» (٢: ٩٩) للغزالي، و«إحكام الفصول»: (٢٦١) للباجي، و«المعتمد» (١: ٢٥٢) لأبي الحسين البصري، و«نهاية السول» (٢: ٤٥١) للأسنوي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٥٣) للنجم الطوفي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٠١) للتاج السُّبكي، و«حاشية البُناني على المحلي» (٢: ٢٤)، و«مختصر العدل والإنصاف» (٣٤) للبدر الشَّماخي.

وغَيـرُ مـا مَـرَّ هـو العَقْلـيُّ تَخصِيصُـهُ للشَّـرْعِ أوَّلـيُّ
كخالـقٍ لكـلِّ شـيءٍ فخَـرَجْ بالعَقْـلِ ذاتُـهُ وغيرُهـا انـدَرَجْ

أي: غَيْرُ ما مرَّ ذِكرُهُ من المُخصِّصاتِ المُتَّصلةِ والمُنفصلةِ، هو المُخَصِّصُ العَقْليّ، والمرادُ أنَّ العَقْلَ مُخصِّصٌ للكتابِ والسُّنة تَخصيصاً أوَّلياً، بمعنى أنَّ تخصيصَه منسوبٌ إلى الأول، والمرادُ أنَّ فَهْمَ التخصيصِ للشرع بالعقل يُدْرَكُ من أوَّلِ وَهْلَةٍ، أي: لا يَحْتاجُ إلى طلبٍ وشدَّةِ بَحْثٍ كما يُحتاجُ إليه في المُخصِّصات السَّمعية، وذلك نحوُ قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (الزمر:٦٢) ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠) ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ (آل عمران: ٩٧) ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣) فإنَّ العَقْلَ يمنَعُ من دُخولِ ذاتِه تعالى تحتَ قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) ويحيلُ أنْ تتعلَّق القُدرة بذاتِه عز وجلّ[(١)]، ويخرجُ الصبيُّ والمجنونُ عن الدُخولِ تحتَ التكليف بالحجِّ والصلاةِ، لأنَّ الصبيَّ والمَجْنون لا قُدرَةَ لهم على فَهْم الخطاب[(٢)]، وطَلَبُ الفَهْم ممَّنْ لا يُمْكِنُه الفَهْمُ مُحالٌ عقْلًا.

وقال قومٌ ـ منهم الشافعي ـ بمَنْعِ تخصيصِ العقلِ مُطلقاً[(٣)]، أي: للكتابِ والسنة، وقيل: للكتاب فقط.

واحتجّوا على ذلك بأمرين[(٤)]:

أحدُهما: أنَّ العقلَ مُتقدِّمٌ، والشرعُ متأخِّرٌ، ولا يصحُّ تَخْصيصُ المتأخِّر بالمتُقدِّم.

---

(١) فالتخصيص فيه ضروري كما هي عبارة التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣٣٠٢).

(٢) فهو من باب التخصيص النظري. ويَرِدُ عليه أنَّ الطفلَ إذا كان لا يستطيع فهو خارجٌ بقوله: ﴿ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلًا ﴾. وإلاّ فلا نُسلِّم أنَّ العَقْلَ يُخرِجُه. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٠٢).

(٣) نظراً منه إلى أنَّ تخصَّص بالعقل لا تصحُّ إرادتُه بالحكم. أفاده الجلالُ المحلِّي على «جمع الجوامع» (٢: ٢٥).

(٤) انظر «التقريب والإرشاد» (٣: ١٧٤) للباقلاني، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٠٣) للتاج السُبكي.

وثانيهما: أنَّ التخصيصَ إخراجُ ما يُمكن دُخولُه تحتَ العامِّ، وخلافُ المَعْقولِ لا يمكنُ دخولُه تحتَه.

وأُجيبَ عن الأول: بأنَّ العقلَ له ذاتٌ، وهي المتقدِّمةُ، وله صفةٌ، وهي المُخَصِّصة والمُبَيِّنة، لأنَّها مَوجودةٌ عند نزولِ اللفظِ، لأنَّ العقلَ هو الذي بَيَّنَ لنا أنَّ الربَّ تعالى ما أراد بقولَه: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر: ٦٢) ذاتَه، هذا على تسليم مَنْعِ تخصيصِ المتأخِّرِ بالمتقدِّم، ونحنُ لا نمنعُه، والله أعلم.

وأُجيبَ عن الثاني: بأنَّه لا يمتنعُ دُخولُه لغةً في الكلامِ، لكن يكذبُ قائِلُه لو أرادَه، ولمّا وجبَ الصدقُ في كلامِ الله تعالى تبيَّنَ أنه يمتنعُ دُخولُه تحتَ الإرادة مع شُمولِ اللفظِ له، والقاضِي بعَدَمِ إرادتِه هو العَقل.

ثم إنَّه أخذَ في بيان التخصيصِ بالحسِّ[1]، وفي إبطالِ قَوْلِ مَنْ مَنَعَ تخصيصَ الخبرِ، فقال[2]:

كذاك أيضاً خَصَّصَ المَحْسُوسُ ... من كلِّ شيء أُوْتِيَتْ بلْقِيسُ
وريحُ عادٍ كلَّ شيءٍ ما تَذَرْ ... فَسَقَطَ المانِعُ مِنهُ في الخَبَرْ
قالوا: ولو خُصِّصَ نَفْسُ الخَبَرِ ... لكان مُوجِباً لكَذِبِ المُخْبِرِ
قلنا: إذا خَصَّصَهُ بمُتَّصِلْ ... ونحوِه جازَ خِلافَ المُنْفَصِلِ
لأنَّه لم يَقْطَعِ الكَلاما ... إلاّ ومعناه يُرَى تَماما
وبَعْدَ أنْ تَمَّ يكونُ مُخْبِرا ... لا قَبْلَهُ حتّى يُعدَّ مُفْترى

أي: كما أنَّ العقلَ يكونُ مخصِّصاً للكتابِ والسنَّة، فكذلك الحسُّ يكونُ

(١) يعني المشاهدة، وإلّا فالدليلُ السمعيُّ من المحسوسات. انظر «نهاية السول» (٢: ٤٥١).
(٢) لتمامِ الفائدة، انظر «المستصفى» (٢: ٩٨) للغزالي، و«نهاية السول» (٢: ٤٥١) للأسنوي، و«الإبهاج» (٢: ١٦٧) للتاج السبكي، و«البحر المحيط» (٢: ٤٩٤) للزركشي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٥٥٢) للنجم الطوفي، و«حاشية البناني على المحلي» (٢: ٢٤).

مُخصِّصاً لهما أيضاً، فقد خَصَّصَ الحِسُّ آيةَ بلقيس. وهي قولُه تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٢٣) والحسُّ يُدركُ أنها لم تُؤتَ شَيْئاً من السماواتِ ولا من الشمسِ ولا مِن القمر[١].

وكذلك خَصَّصَ الحِسُّ آيةَ ريح عادٍ، وهي قولُه تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأحقاف: ٢٥) والحسُّ يشاهِدُ أَنَّها لم تُدَمِّر السماواتِ ولا الجبالَ ولا الأَرَضين وغيرَ ذلك[٢].

ومعنى تخصيص الحسِّ للآيتين هو: أنَّ حِسَّ الباصرةِ يَرى أنَّ هذه الأشياءَ باقيةٌ على حالها، وأنَّ الشمسَ والقمرَ ونحوَهما لم تُعْطَ منها بلقيسُ شَيْئاً، وعند التحقُّقِ تعلمُ أنَّ المخصِّصَ في مِثلِ هذا المَقامِ إنَّما هو العَقل، وأنَّ الحسَّ واسطةُ الإدراك، فنُسِبَ التخصيصُ إليه تَقْرِيباً للأفهام.

قال الزركشي[٣]: إنَّ التخصيصَ بالحسِّ لا نَعْلَمُ فيه خَلافاً، نعم يَنبغي أن يطرُقَه خِلافٌ من المُنكرين لاستنادِ العِلْم على الحواسّ، لأنَّها عُرْضَةُ الآفاتِ والتخيُّلات. انتهى.

أقول: وقد قَدَّمْتُ لك أنَّ التحقيقَ في التخصيصِ بالحسِّ إنَّما هُو تخصيصٌ بالعقل، وأنَّ الحِسَّ واسطةٌ لإدراكِه، فيلزَمُ القائلين بمَنْعِ التخصيصِ بالعقلِ أنْ يَمْنَعوا التخصيصَ بالحسِّ أيضاً، لأنه فَرْعٌ عنه، بل هو نَفْسُ التخصيصِ بالعقل.

فإذا عرفْتَ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٢٣) وقولَه:

---

(١) ولذلك قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي: من متاعِ الدنيا ممَّا يحتاجُ إليه الملِكُ المتمكِّن. انظر «تفسير القرآن العظيم» (٦: ١٨٦).

(٢) انظر «المحرَّر الوجيز» (١٧١٣) لابن عطية حيث قال: ظاهرُه العموم ومعناه الخصوص في كلِّ ما أُمِرَتْ بتدميره.

(٣) «البحر المحيط» (٢: ٤٩٤) وقد تصرَّف المصنِّفُ في عبارة الزركشي.

﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾ (الأحقاف: ٢٥) مُخصَّصان بالحسِّ أو بالعقلِ عند التحقُّق، وهما خبران، ظهرَ لك بُطلانُ قولِ مَنْ قال: إنَّ التخصيصَ لا يكونُ في الخبرِ بخلافِ الأوامرِ والنواهي[1].

قالوا: ولو وقعَ التخصيصُ في نفسِ الخبرِ، لكان ذلك مُوجباً لكذبِ المُخْبِرِ فيمتنعُ تخصيصُه لذلك.

قلنا: إنَّ تخصيصَ الخبرِ واقعٌ كما في آيتي بلقيس وريح عاد، والوقوعُ أخَصُّ من الجوازِ، ولا يوجبُ كَذِبَ المُخْبِر، لأنَّه إذا خَصَّصه بمُتَّصلٍ: كجاءَ المُسلمون إلا زَيْداً، أو بما كان في حُكمِ المُتَّصل كالعقلِ والحسِّ، جازَ ذلك، لأنَّ المُخْبِرَ لم يَقْطَعْ كلامَه إلا وقد عَلِم مقصودَه من الإخبار، وبتمامِ الكلامِ يكونُ مُخْبِراً لا قَبْلَ تَمامِه حتى يُعَدَّ قَوْله كَذِباً، وإطلاقُ العامِّ على بعضِ أفرادِه جائزٌ اتّفاقاً، فلا وَجْهَ لمنع التخصيصِ في الخبرِ. نعم، إذا كان المُخَصِّصُ مُنْفَصِلاً، أي: لم يكُن بمُتَّصل، ولا هُو في حكم المُتَّصل، فيتوجَّه المَنْعُ حينئذٍ، لأنه يكونُ كلامُه الأولُ مُنْقَطِعاً عن الكَلامِ الآخرِ، ويُعَدُّ مُخْبِراً، فتَخْصيصُه بمُخصِّص مُنْفصلٍ يستلزمُ الرجوعَ عن الإخبارِ الأول، فيلزَمُ الكذبُ في أحدِ الخبرين، وهذا معنى قوله: «بخلافِ المُنْفصل».

واعلم أنَّ الآيتينِ إذا تقارَنتا نُزولاً، والحديثين إذا تَقارنا وُروداً، وكان أحدُهما مُخصِّصاً للآخَرِ، كانا بمنزلةِ الكلامِ المتَّصلِ في صحَّةِ تخصيصِ خَبرِ أحدِهما بالآخر، وكذا إذا تقدَّمَ الدليلُ المخصِّصُ، ثم وَرَدَ بعدَه الدليلُ العامُّ، فإنه يُحْمَل ذلك العامُّ، وإن كان خَبَراً على ذلك الخاص، كما في آياتِ الوعيد، فإنَّ غالبَها مُخَصَّصٌ بدليلٍ غير متَّصلٍ به، لكنه في حُكْمِ المُتَّصل، والله أعلم. وبه التوفيق.

---

(١) انظر «شرح اللمع» (١: ٣٤١) لأبي إسحاق الشيرازي.

ثم إنَّه أخَذ في بيانِ أقسامِ وَجْهِ اللفظِ الذي هو باعتبارِ فَهْمِ المعنى منه، فقال:

مبْحَثُ المُحْكَمِ والمُتَشابه

أي: والمُجْمَلِ والمُبيَّن، لكنْ لمّا كان المُبَيَّنُ من بعضِ أنواعِ المُحْكَمِ، والمُجْمَلُ من بعضِ أنواعِ المُتشابه، اقتصَرَ في الترجمةِ على المُحْكَم والمتشابه.

ثم أخذَ في تعريفِ المُحْكم وتقسيمِه، فقال[1]:

واللَّفظُ باعتبارِ مَعْناه انقَسَمْ ... لمُحْكَمٍ ومُتَشابِهٍ انبَهَمْ
فالمُحْكَمُ الذي به المعنى اتَّضح ... كان بنصٍّ أو بظاهرٍ رَجَح
فالنصُّ ما لمْ يَحْتمِلْ مَعنىً سِوى ... معناهُ، والظاهِرُ مالَه احتوى

ينقسمُ اللفظ باعتبارِ فَهْمِ المرادِ منه إلى مُحْكَمٍ وإلى مُتشابه، فأمَّا المُحْكَم فهو الذي اتَّضح المعنى منه، سواءٌ كان الاتِّضاحُ قَوياً بحيثُ لا يحتَمِلُ اللفظُ غَيْرَ ذلك المعنى، ويُسَمّى نَصّاً، أو يحتَمِل غَيْرَه احتمالاً مَرْجوجاً، ويُسمَّى ظاهراً، وهذا معنى قولِه: «فالنصُّ ما لم يحتَمل معنىً سِوى معناه» وذلك نَحْو: لا إله إلا الله.

ومعنى قوله: «والظاهِرُ مالَه احتوى»، أي: والظاهرُ هو الذي يحتوي احتمالَ معنىً غَيْر معناه.

---

(١) للإيضاح وتمامِ الفائدة، انظر «البرهان» (١: ٢٨٣) للجُويني، و«قواطع الأدلة» (١: ٢٦٥) للسمعاني، و«التمهيد» (٢: ٢٧٥) لأبي الخطاب الكلوذاني، و«المستصفى» (١: ١٠٦) للغزالي، و«أُصول الجصَّاص» (١: ٢٠٥)، و«أصول السرخسي» (١: ١٦٥)، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٤٣) للبدر الشمَّاخي، و«الموافقات» (٣: ٦٣) للشاطبي، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١: ٤١٢)، و«التلويح على التوضيح» (١: ١٢٤) للسعد التفتازاني.

والحاصلُ: أنَّ النصَّ والظاهِرَ نَوعانِ للمُحْكَم، والمُحْكَمُ جِنْسٌ لهما. وهو مأخوذٌ من إحْكام البِناء، يقال: أحكَمْتُ البناءَ: إذا أتقَنْتَ وَضْعَه بحيثُ لا يتطرَّقُ عليه الخَلَلُ، سُمِّيَ الكلامُ المُتَّضِح المعنى بذلك لرَفْعِ احتمالِ غير المعنى الواضحِ منه.

وأما النصُّ، فمأخوذٌ من: نَصَّتِ الظَّبْيَةُ: إذا رَفعتْ رَأْسَها وأظهَرَتْهُ[1]، قال البدرُ الشمَّاخي ـ رَحِمه الله تعالى ـ: وقد يُطْلَقُ النصُّ على الظاهرِ لغةً، قال: ولا مانعَ منه شَرْعاً[2].

وقال غيرُه: وقد يَطْلَقُ النصُّ على مُطلقِ اللفظِ لاشتمالِ المقالِ على زيادةِ إيضاحٍ بالنسبةِ إلى الحال.

قال: ويُطْلَقُ على لفظِ القُرآنِ والحديثِ، لأنَّ أكْثَرَهما نُصوص.

قال: ويُحتملُ أنْ يكونَ من قَبيلِ المُطْلَقِ في مُقابلةِ الإجماعِ والقِياس، قال: وهذا أقْرب.

وأمّا الظاهرُ فهو في اللغة: الواضح، وقد تقدَّمَ أنَّه في الاصطلاحِ أنَّه هو الذي ظهرَ معناه مع احتمالِ غيرِه[3]، فيكونُ بينَ الاصطلاحيِّ والمعنى اللغويِّ نوعُ مُشابهةٍ، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حُكْمِ كلِّ واحدٍ من النصِّ والظاهرِ، فقال:

فالقَطْعُ حُكْمُ النصِّ ما لم يحتَمِل مُحْتَملاً، والظنُّ حِينَ يَحْتَمِل

---

(١) عبارةُ القرافي في تعريفِ النصِّ مأخوذٌ من وصولِ الشيءِ إلى غايته، من قولهم: نصَّت الظَّبْيَةُ جِيدَها رفَعَتْهُ. انظر «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٢: ٦٣٢).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٤٣) للشمّاخي.

(٣) انظر «قواطع الأدلة» (١: ٢٦٢) للسمعاني.

والظنُّ بالمُرادِ حُكْمُ الظاهِرِ كذاكَ إلا بدَليلٍ ظاهِرِ
وإنْ يُرَجَّح الدليلُ الباطِنا فالباطنُ الأَوْلى، فكُن لي فاطِنا
وصَرْفُهُ إليه بالدليلِ هو الذي يُعْرَفُ بالتأويلِ
وقد يكونُ غيرَ مَقْبولٍ كما تأويلُ أُمَّهاتِنا بالعُلَما
يأْتي قَريباً وبَعيداً بحَسَب ظهورِ ذلك الدليلِ المُنْتخَب

أي: حُكْمُ النصِّ القَطْعُ بأنَّ المُتكلِّمَ أَراد مِنه مَدلولَه الذي دَلَّ عليه لفظُه(١)، فيَنْبني على ذلك وُجوبُ اعتقادِه، وتَفْسيقُ مَن خالفَه، لأنَّه رافعٌ لمادَّةِ الاحتمالِ، وقاطعٌ لمحلِّ الاجتهاد، فلا يَصحُّ مَعه قولٌ بقياسٍ، ولا تشبُّثٌ بظَنيٍّ. هذا كلُّه إذا لم يَحْتَمِلْ غَيْرَ ذلك المعنى الذي دلَّ عليه لفظُه.

أمّا إذا احتملَ غَيْرَ ذلك المعنى، فإنَّه نَظُنُّ بأنَّ مُرادَ المُتكلِّم هُو ما ظهرَ من اللفظِ حالَ إطلاقِه، ويكونُ حينئذٍ ظاهِراً لا نصّاً، فيُؤْخذُ بذلك الظاهِرِ الذي ظَنَنَّا أنَّه مرادُ المتكلِّم، ولا يَجوزُ تَركه إلا بدليلٍ واضحٍ يُعْلَمُ به أنَّ مُرادَ المتكلِّم هو المعنى المُقابلُ للظاهِرِ، وهو المُسمَّى عندهم بالباطنِ، وهذا معنى قوله: «إلا بدليلٍ ظاهِرٍ. وإن يُرَجِّح الدليلُ الباطنا» إلخ. أي: إذا رَجَّحَ الدليلُ الشرعيُّ المعنى الباطنَ من اللفظِ، فالأَخْذُ بالمعنى الباطنِ أَوْلى كذلك إلاّ لدليلٍ. وصَرْفُ الظاهِرِ إلى المعنى الباطنِ بالدليلِ هو المسمَّى عِندهم بالتأويل، وهو في اللغةِ مَصْدَر «أوَّل» وأصلُه من «آل» يؤول: إذا رجَعَ، كذا في «المنهاج»(٢).

(١) وهو حاصلُ عبارةِ الشيرازي في «اللمع» (١٠٩) حيث قال في تعريف النصّ: كلُّ لفظ دلَّ على الحُكْمِ بصريحِه على وجهٍ لا احتمالَ فيه، وذلك مِثْلُ قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ (الفتح:٢٩) وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء:٣٢)... وغير ذلك من الألفاظ الصريحةِ في بيان الأحكام.

(٢) «منهاج الوصول»: (١٦٥) للمرتضى الزيدي. ولتمامِ الفائدة، انظر «الإتقان في علوم القرآن» (٤: ١٦٧) حيث استقصى الجلالُ السيوطي أقوالَ العلماء في تعريف التأويل في معرضِ التفريقِ بين التفسير والتأويل.

قال: وأمّا في الاصطلاحِ فهو: صَرْفُ اللفظِ عن حقيقتِه إلى مَجازِه لقرينةٍ اقتَضت ذلك الصرفَ. قال: ولهُ شَبَهٌ باللُّغويِّ، كأنَّه رَدَّ اللفظَ مِن ذَهابِه على الظاهرِ حتى يرجِعَ إلى ما أُريد به.

أقولُ: والمرادُ بصَرْفِ اللفظِ عن حَقيقته هو: أن يكونَ اللفظُ مَوْضوعاً في شيءٍ، فيُصْرَفُ عنه في الاستعمالِ بدليلٍ، ويَشْمَلُ ذلك المفردَ إذا استُعْمِلَ في غيرِ ما وُضِعَ له كالأسدِ في الشجاع، وكالمُطْلَقِ في المُقيَّدِ والعامِّ إذا قُصِرَ على أفرادِه ونحوِ ذلك. فاستِعمالُ اللفظِ من مُفْردٍ وغيرِه فيما وُضِعَ له هو الظاهرُ، وَصَرْفُه إلى غيرِه هو التأويل، والمرادُ بالقرينةِ هو الدليلُ الذي يُصْرَفُ به الظاهرُ عن ظاهِره.

وهي: إمَّا عقليةٌ كما في قولِه تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ (طه: ٣٩) فالعَيْنُ حقيقةٌ في الحاسَّةِ، لكن لما مَنَع العَقْلُ من وُجودِ هذه الصفةِ فيه تعالى، حَكَمْنا بأنَّ المُرادَ بالعَيْن في الآيةِ غَيْرُ حَقيقتِها، فقُلْنا: إنَّه أرادَ بالعَيْنِ العِلْم أو الحفْظَ على سَبيلِ التجوُّز.

وإمّا أن تكونَ القرينةُ مقاليةً، كما في قولِه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) فإنَّ هذه الآيةَ قرينةٌ صارفةٌ للآياتِ التي ظاهِرُها التَّجسيمُ عن ظاهرِها.

وقد يكونُ التأويلُ قَريباً، فيكفي في صحّته ووُجوبِ قَبوله أدنى مُرجِّح، كما ذكَرْناه في تأويلِ العَين بالعِلْمِ أو الحِفْظ، لكونِها طَريقاً إليهما، فإنَّ هذا التأويلَ مَجازيٌّ قريبٌ لقُوَّةِ العلاقةَ، وقد يكونُ بَعيداً، وبُعْدُه بحَسبِ غُموضِ العلاقةِ التي سَوَّغَتِ التجوُّزَ به، وبحَسبِ ضَعْفِ القرينةِ التي لأَجْلِها صُرِفَ اللفظُ عن ظاهرِه، فيُحتاجُ إلى مُرجِّحٍ أقوى ممّا ترجَّحَ به التأويلُ القريب، وسيأتي مثالُ

البعيد، وقد يكونُ التأويلُ خارجاً عن التجوُّزاتِ الدائرةِ في أَلْسُنِ العَرَبِ، فلا يُقْبَلُ بل يُرَدُّ على قائِله، ويُكَذَّبُ بسَببِ ذلك، وذلك كما في تأويلاتِ الباطنيةِ ـ أخزاهم الله تعالى ـ ثُعبانَ مُوسى ـ صلواتُ الله عليه ـ بحُجَّته، ونَبْع الماءِ من بين الأصابعِ بكَثْرَةِ العِلْم، وتأويلِهم قَوْلَه تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) أنَّ المُرادَ بالأُمَّهاتِ العُلماءُ وتحريمُ مخالفتِهم وانتهاكِ حُرَمِهم، ونحوُ ذلك من تَقوُّلاتِهم كثير(١).

ومِثالُ التأويلِ البعيدِ قولُ الحَنَفيَّةِ في قولِ النبي ﷺ: «أَيُّما امرأةٍ نكحَتْ نَفْسَها بغيرِ إذْنِ وَليّها، فنِكاحُها باطلٌ باطلٌ باطل»(٢)، قالوا: أرادَ ﷺ بذلك الصبيةَ والأَمة، وإنَّما صاروا إلى هذا التأويلِ مُحافظةً على القياسِ، لأنَّها مالكةٌ لبُضْعِها عِنْدَهم، فكانَ تزويجُها كبَيْعِ سِلْعَتها(٣).

وإنَّما حَكَمْنا ببُعْدِ هذا التأويلِ، لما فيه من إبطالِ ظاهرِ الحَديث بلا دليلٍ يقتضي إبطالَه. ووَجْهُ إبطالِه لظاهرِ الحديثِ هو أنَّ الظاهرَ مِن سِياقِه أنَّه أرادَ إبقاءَ عُمومِ «أيُّ» حيثُ أكَّدَ عُمومها بزيادةِ «ما» ثم كَرَّرَ لَفْظَ البُطْلانِ ثلاثاً،

(١) وقد يَسْتَرْوِحُ إلى هذا المنهج بعضُ الصلحاء، كالذي صار إليه أبو عبدالرحمن السُّلميُّ في «حقائق التفسير»، فتطرقَ النقدُ إلى كلامِه، بل وأَغلظ بعضُ أهلِ العلمِ في حَقِّه كالذي نقله الإمامُ الحافظ ابن الصلاح عن الواحدي المفسِّر في «الفتاوى» (٦٢) من قوله: صنَّف أبو عبدالرحمن السُّلميُّ «حقائق التفسير»، فإن كان قد اعتقد أنَّ ذلك تفسيرٌ فقد كفر!! ونقله الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (١٧: ٢٥٥) ثم قال: واغَوْثاه! واغُرْبتاه! انتهى. ولتمامِ الفائدة انظر «مُقدّمة في أصول التفسير» (٩٢) للإمام الحافظ ابن تيمية.

(٢) أخرجه الإمام أحمد (٢٤٢٠٥)، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢) وابن ماجه (١٨٧٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣: ٧) وغيرهم من حديثِ عائشة رضي الله عنها، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٠٧٤)، وانظر تمامَ تخريجه في «المسند».

(٣) وللحنفيةِ مآخذُ أُخرى في الاحتجاج لمذهبهم، بل هم يُضعِّفون الحديث السابق، انظر بَسْطَ هذه المسألة في «بدائع الصنائع» (٢: ٥١٣) للكاساني، و«فتح باب العناية» (٢: ٣٠) لمُلاَّ علي القاري. ولتمامِ الفائدة، انظر «الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع» (٢: ٤١٣) لأبي زرعة العراقي حيث ذكر غير واحدةٍ من صُوَرِ التأويل البعيد عن الحنفية، وردَّ عليهم بحُجَجٍ ناهضةٍ.

فالظاهِرُ من ذلك التأكيدِ ومِن هذا التكرير أنَّه ﷺ أرادَ من الحديثِ عُمومَه، وحَمْلُه على خِلافِ ذلك يكونُ من الألْغازِ التي يُنَزَّهُ الشارعُ عن الخطابِ بها، على أنَّه يُمكنُ أنْ يُفَرِّقَ بين بُضْعِ المرأةِ وسِلْعَتها، فتُمنَعَ من تزويجِ نَفْسِها، ويُجْعَلَ ذلك إلى وَلِيِّها محافظةً على مكارمِ الأخلاقِ بخلافِ بَيْعِ سِلْعَتها(١).

ومن التأويلاتِ البعيدةِ ما قاله الحنفيةُ أيضاً في تأويلِ قولِه تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (المجادلة: ٤)، قالوا: إنَّ المُرادَ منه إطعامُ طعامٍ يكفي لستِّين مسكيناً، فجَعلوا الستينَ المسكينِ مقداراً لحدِّ الطعام، وأَجازوا إطعامَه مِسْكيناً واحداً، لأنَّ المقصودَ عندهم سَدُّ الحاجةِ، وحاجةُ واحدٍ كحاجةِ ستّين(٢)، ووَجْهُ بُعْدِه أنَّهم جَعلوا المَعدومَ من لفظِ الآيةِ وهو «طعامٌ» مَوجوداً، وجعلوا الموجودَ فيها وهو «ستين مسكيناً» معدوماً مع إمكان أن يُريدَ الشارعُ حُصول الجماعةِ المذكورين لحصولِ البركةِ باجتماعِهم، ولتظافُرِ قُلوبهم على الدعاءِ لمُطْعِمهم.

ومن التأويلاتِ البعيدةِ تأويلُ الحنفيةِ أيضاً قولَه ﷺ: «لا صيامَ لمن لا يُبَيِّت الصيامَ من الليل»(٣)، بصيامِ القضاءِ والنَّذْرِ المُطْلَقِ والكَفَّارات(٤).

---

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «شرح كتاب النيل» (٦: ١٠٠) للإمام القطب، و«شرح مسند الربيع» (٣: ٥) للإمام السالمي.

(٢) انظر «مختصر اختلاف العلماء» (٢: ٤٩٨) للإمام الجصاص، و«فتح باب العناية» (٢: ١٥٤) لمُلّا علي القاري.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٤٥٤) والترمذي (٧٣٠) وابن ماجه (١٧٠٠) والنسائي (٤: ١٩٦) من حديث حفصة ترفعُه إلى رسولِ الله ﷺ، والذي عليه نُقَّاد الحديث أنَّ الصواب فيه كونُه موقوفاً على ابن عمر. قال الترمذي: حديثُ حفصة حديثٌ لا نعرفُه إلاّ من هذا الوجه، وقد رُويَ عن نافع عن ابن عمر قولُه، وهو أصحُّ. انتهى، وهو قولُ النسائي في «السنن الكبرى» (٢٦٦١)، ولتمامِ الفائدة، انظر «نصب الراية» (٢: ٤٣٣) للحافظ الزيلعي، و«مختصر سنن أبي داود» (٣: ٣٣٢) للإمام المنذري.

(٤) وعبارتُهم في ذلك: وشُرِطَ للقضاءِ والكفارةِ والنَّذْرِ المُطْلَقِ أن يُبَيِّتَ النيّةَ ويُعَيِّنَ، لأنَّ هذه الأشياءَ ليس لها وقتٌ مُعَيَّنٌ، فيجبُ تَعيينُها من الابتداء، انتهى. انظر «فتح باب العناية» (١: ٥٦١) لمُلاّ علي القاري.

ووَجْهِ كونِه بعيداً هو أنَّه لو لم يَقْصِدْ ﷺ بهذا الخطابِ إلاّ هذه الأشياءَ، كان الكلامُ كاللُّغز.

ومنها تأويلُ الحنفيةِ أيضاً ذِي القُرْبى في قولِه تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (الأنفال: ٤١) بالفقراءِ من ذَوِي القُرْبى، لأنَّ المقصودَ سَدُّ الخَلَّةِ، ولا خَلَّةَ مع الغِنى[1].

ووَجْه بُعْدِه أنَّهم عَطَّلوا لَفْظَ العُموم مع ظُهورِه في الآية، ومع عدمِ المانعِ من إرادتِه، إذ يُمْكنُ أن تكونَ القرابةُ بنَفْسِها سَبباً لاستحقاقِ ذلك النَّصيب من الخُمُسِ، فغِنى المُستحقّ لا يَمْنَعُ من استحقاقِه لِما ثَبَتَ له بعلَّةِ القرابة، على أنَّه ﷺ كان يُعْطي عَمَّه العباسَ من الفيْءِ وهو غَنِي[2].

ومنها: تأويلُ الحنفيةِ أيضاً قولَه ﷺ: «في أربعينَ شاةً شاةٌ»[3]، قالوا: المرادُ به قيمةُ شاةٍ، لأنَّ المقصودَ سَدُّ حاجةِ الفقيرِ بقَدْرٍ من ذلك المال، وذِكْرُ الشاةِ بَيانٌ للقَدْرِ[4].

ووَجْه بُعْدِه هو أنَّهم أَلْغوا بَعْضَ لفظِ الحديثِ وهو «شاةٌ» وقَدَّروا فيه ما ليسَ منه وهو «قيمةُ شاةٍ» من غيرِ سببٍ يقتضي هذا التقديرَ وبلا عِلَّةٍ تُوجبُ ذلك الإلغاءَ مع انه يُمكنُ أن يكونَ المقصودُ نَفْسَ الشاةِ، لأجْلِ البركةِ والنُّموِّ في المالِ. نعم وقد قالَ بعضُ أصحابِنا بجوازِ إخراجِ قيمةِ الشاةِ عن الشاةِ

(١) واحتجَّ الجصَّاص لمذهبه بقوة، ودار كلامُه على أنَّ قوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ لفظٌ مُجْمَلٌ مُفتقِرٌ إلى البيان وليس بعموم. انظر «أحكام القرآن» (٣: ٦٢).

(٢) انظر «طبقات ابن سعد» (٤: ١٨) و«المستدرك» (٣: ٣٢٤) للحاكم.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المنصوصُ عليه في كُتُب الحنفية هو: «وفي صدقةِ الغنمِ في سائمتها إذا كانت أَربعين إلى عشرين ومئةٍ شاة» انظر «فتح باب العناية» (١: ٤٨٤) لمُلاّ علي القاري، نعم قد ذكر سبط ابن الجوزي من الحنفية في «وسائل الأسلاف إلى مسائل الخلاف» (٦٥) أنه يجوزُ دَفْعُ القِيَمِ في الزكاة، واحتجَّ له. والجمهورُ على أنه لا يجوزُ إلاّ أداءُ عين المنصوص عليه.

نَفْسِها في الزكاة[١]، ولعلَّهم إنَّما ذَهبوا إلى ذلك من بابِ قياسِ القيمةِ على الشاةِ بجامعِ أنَّ كُلاًّ منهما دافعٌ لحاجةِ الفقير لا بحملِهم الشاةَ في الحديثِ على قيمتها كما ذَهَبت إليه الحنفيةُ، والله أعلم.

ولمّا فرغَ من بيانِ المُحْكَمِ وأحكامِ أنواعِه، أخذَ في بيانِ المُتشابِه وأنواعِه، فقال[٢]:

أمَّا ذُو الاشتباهِ فهو ما اختفى ... مَعْناه، والحُكمُ له أنْ تَقِفا
وذا لإِجْمـالٍ يَكُـونُ فيـهِ ... أوْ كان فيه ظاهِرُ التَّشْبيهِ
وحُكْمُـهُ الـردُّ إلى مُحْكَمِـهِ ... ومُجْمَلٌ يأتيك في مُبهمِـهِ

هذا هو القسمُ الثاني من قِسْمَي اللفظِ باعتبارِ ظُهورِ المعنى وخَفائِه، وهو المُتَشابِه، وعرَّفه بأنَّه ما اختفى مَعناه، أي: المرادُ به، وسببُ ذلك الخفاءِ أحدُ أمْرَين: لأنَّه إمَّا أن يكونَ لإجمالٍ في لَفْظه كالقُرْءِ، فإنَّه لا يُدْرى هل المرادُ منه الطُّهْرُ أو الحَيْض؟ وإمّا لأنَّ الظاهِرَ منه تَشْبيهُ الباري بِخَلْقِه ـ تعالى ربُّنا عن ذلك ـ وذلك كآيةِ الاستواءِ، فالمُتشابِهُ حينئذٍ مُجْمَلٌ وغَيْرُ مُجْمَل.

فأمَّا غَيْرُ المُجْمَل، وهو ما كان ظاهِرهُ التشبيه، فحُكْمُه أن يُرَدَّ إلى المُحْكَمِ لقولِه تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (آل عمران: ٧) والمراد بأمِّ الكتابِ: أصْلُه، وأَصْلُ الشيءِ هو الذي يُرْجِعُ إليه سائِره، فالمُحْكَمُ أصلٌ لسائرِ الكتاب.

وأمّا المُجْمَلُ فحُكْمُه الوقوفُ عن القولِ فيه. وعن الحُكمِ بالمرادِ منه إلا بدليلٍ يَظْهَر المرادُ منه.

---

(١) انظر «شرح كتاب النيل» (٣: ٢٠١) للقطب اطفيّش.

(٢) لتمامِ الفائدة انظر «أصول الجصّاص» (١: ٢٠٥)، و«المستصفى» (١: ١٠٦) للغزالي، و«التمهيد» (٢: ٢٧٥) للكلوذاني، و«الموافقات» (٣: ٦٣) للشاطبي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٤٣) للشمَّاخي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (١: ٤١٢).

فقوله: «والحُكْمُ له أن تقفا» عائدٌ إلى نوعٍ من المُتشابه، وهو المُجْمَلُ، وما لا يُطَّلَع على معناه، سيأتي قريباً.

ثم إنَّ من المُجْمَلِ وهو أحدُ أنواعِ المُتشابه ما قد يُدْرَك المرادُ به كالإجمالاتِ الآتي ذِكْرُها في الأبيات الآتية، فإن جميع ما هنالك قد يدْرَكُ مُعناه بالتماس البيان له وحصولِ القرائنِ مَعه، ومنه ما لا يُدْرَكُ مَعناه إلا بتوقيفٍ من الشارع، وذلك كمُقطَّعاتِ أوائلِ السُورِ كقولِه تعالى: ﴿الٓمٓصٓ﴾ (الأعراف:١)، ﴿الٓر﴾ (يونس:١)، ﴿ الٓمٓر ﴾ (الرعد: ١) ونحو ذلك[1]، وكالأشياء التي لم يُطْلع الله تعالى عليها أحداً من خَلْقِه إلاّ مَن اصطفى من رسولٍ، وذلك كوقتِ الساعةِ وكمقاديرِ الثوابِ ومقاديرِ العقابِ، وكالأعدادِ المُبْهمةِ في نحو قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ (المدثر: ٣٠)، ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٧) فإنَّ مدلولَ العدَدَيْن خَفيٌ لم يَطَّلع عليه العِباد، وهذا النوعُ وهو ما لا يُطَّلَعُ على مَعناهُ إلا بتوقيفٍ من الشارع هو المرادُ بقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ (آل عمران:٧) فلا تكونُ جميعُ أنواعِ المتشابهِ غَيْرَ معلومةٍ للعباد[2]، وحُكْمُ هذا النوعِ التوقُّفُ عن القولِ فيه بلا عِلمٍ، والإيمانُ بحَقيقته، والجَزْمُ بأنَّه مِنه تعالى، أمَّا سائرُ أنواعِ المُتشابِه، فإنَّها قد تكونُ معلومةً للعبادِ بنَصْبِ الأدلَّةِ على المُرادِ منها.

وقولُ المُصنِّف: ومُجْمَلٌ يأتيك في مُبْهَمه»، أي: إنَّ المُجْمَلَ الذي هو أحدُ نوعَي المُتشابِهِ، هو ما ورَدَ ومَعْناه مُبْهَم، أي: خَفِيٌّ.

---

(١) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ١٢٧) للسعد التفتازاني.

(٢) انظر «المُحرَّر الوجيز» (٢٧٦) لابن عطية.

وقد ذكرَ أنواعَ المُجْمَلِ، فقال[١]:

يكونُ في الفعلِ كصَلّى حيثُ لم ... تُعلَمْ حقيقةُ الصلاةِ فانبَهَمْ
وجاء في اللَّفظِ كمِثْلِ المُشْتَرك ... وفي مُرَكَّبٍ إذا المَعنى ارتبَكْ
وفي المجازاتِ إذا تعذَّرَتْ ... حقيقةُ اللفظِ كذا إنْ هُجِرَت
ومَرْجِعِ الضَّميرِ والنعتِ وفي ... مُخَصَّصٍ وصفَةٍ لم تُعْرَفِ
ونَسَقٍ والابتدا والوَقْفِ ... والراسِخونَ مَثَلٌ للعَطْفِ

يكون الإجمالُ في أشياءَ:

أحدُها: أنَّه يكونُ في الفعلِ كصلّى رسولُ الله ﷺ داخِلَ الكعبة[٢]، فإنَّ الصلاةَ تكونُ فَرْضاً، وتكونُ نَفْلاً، وتكونُ أيضاً بمعنى الدُّعاء، فإذا لم تُعْلَمْ حقيقةُ الصلاةِ التي أرادَها الراوي، كان اللفظُ مُجْملاً، ومَعْناهُ مُنْبهِماً.

وكذلك أيضاً تسليمُ ﷺ عن ركعتَيْن، وقيامُه إلى الركعةِ الخامسة، فإنَّ مُحْتَمِلٌ أن يكونَ فَعَله في الموضعَيْن سَهْواً، وأن يكونَ شَرْعاً، ولذا قِيل له: أقَصُرَت الصلاةُ أم سَهَوْتَ يا رسولَ الله[٣]؟

وثانيها: أنَّه يكونُ في المُفْرَد، إما بالأَصالةِ كالمُشْتَرك بين معانيه والمتواطئ بين أفرادِه، فالأول كالعينِ للباصرةِ والذَّهبِ والشَّمس وغيرها، والجَوْنِ للأسودِ والأبيض، والثاني كشيءٍ وموجودٍ، فإنَّ لهما أفراداً كثيرةً.

وإما بالإعلالِ كمُخْتارٍ ومُنْقادٍ ومُحْتاجٍ ونحوِها، فإنَّ هذه الألفاظَ ونحوَها إنَّما صارَتْ مُجْمَلةً بين الفاعلِ والمفعولِ بسببِ الإعلالِ الذي فيها، لأنَّ أَصْلَ

(١) لتمامِ الفائدة انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٣٧٧) للتاج السبكي، و«الغيث الهامع على جمع الجوامع» (٢: ٤٢٢) لأبي زرعة العراقي.
(٢) سبق تخريج الحديث فيه.
(٣) سبق تخريجُه.

مُختارٍ مُخْتيرٍ بكسرِ الياء في الفاعلِ وبفَتْحِها في المَفْعول، وبقَلْبِ الياءِ أَلِفاً حصلَ الاشتراكُ فيها بين الفاعلِ والمفعول، وكذا القولُ في نظائِرها، فيتبيَّن المرادُ منها بقرينةٍ وهي دليلُ البَيان(١).

وثالثُها: أنه يكونُ في المركَّبِ إذا ارتَبك معناه، بمعنى أنَّه لم يُعْلَمِ المرادُ منه بسببِ تركيبه، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) فإنَّه متردِّدٌ بين زيادةِ المهرِ وإسقاطه، فإنْ أُريدَ بالذي في يدهِ عُقْدَةُ النكاحِ الزوجُ، كان المرادُ بالعَفْوِ الزيادةَ على الواجبِ في المهرِ، وإن أُريدَ به الوَليُّ، كان المرادُ بالعَفْو إسقاطَ ما وَجبَ من الصَّداق، والمَعْنَيان مُحْتَملان، وبسَببِ التركيبِ في الآيةِ حَصَلَ الإجمال(٢).

ورابعُها: أنَّه يكونُ في المجازاتِ إذا تعذَّرَتْ حقيقتُها أو هُجِرت(٣)، أي: إذا لم يُمْكن إرادةُ الحقيقةِ في اللفظِ، أو كانَت الحقيقةُ مهجورةً لم يَجْرِ لها ذِكْرٌ في الاستعمالات بين المُتخاطِبين، وكان لذلكِ اللفظِ بعْدَ تعذُّرِ إرادةِ حقيقتِه أو بَعْدَ هُجرانِها استعمالاتٌ مَجازيةٌ، ولم يَقُمْ دليلٌ على إرادةِ شيءٍ منها دُونَ الآخر، فإنَّ ذلك اللفظَ يكونُ متردِّداً بين تلك المجازات لصلاحيتِه لها كلِّها، ولعدمِ المانع من إرادة شيٍ منها، فهُنالِكَ يكونُ الإجْمالُ في اللفظ بين مَجازاته. وذلك نَحوُ قولِه تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)

---

(١) فمن ذلك التمييز بحرف الجرّ، فتقول في الفاعل: مُخْتارٌ لكذا، وفي المفعول: مُختارٌ من كذا. نقله في «الغيث الهامع» (٢: ٤٢٢-٤٢٣) عن أبي هلال العسكري.

(٢) فحمله الحنفيةُ والشافعيةُ في الجديد على الزوج وقالوا: المعنى على هذا: يجبُ على الزوج نصفُ المهرِ المُسمَّى عند الطلاق قبل المسيس إلاّ عند عَفْو الزوجة وإسقاطِ حَقِّها، فإنه يسقط، أو إلاّ عند عَفْوِ الزوج عمّا أعطى من الزيادة على النصف، ولا يكونُ للزوج حقُّ المطالبة، وحملَه مالكٌ على الوليّ، والمعنى: عليه سقوطُ وجوبِ النصفِ عند عفو الزوجة أو عَفْوِ الوليّ، وقال: الشقُّ الأولُ في الزوجة البالغة، والثاني في الصغيرة لكن يضمن الوليُّ حقَّها. انتهى بحروفه من كلام العلاّمة محمد بخيت المطيعي في حاشيته على «نهاية السول» (٢: ٥١١).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٨١) للتاج السبكي، و«نهاية السول» (٢: ٥٠٩-٥١٠) للأسنوي.

فإنَّ اليدَ حقيقةٌ في الجارحةِ المخصوصةِ، وهي في الآية مُتعذِّرةٌ لاستحالةِ التَّشبيه، واحتملَ أن يكونَ المرادُ بـ «يداه» نِعْمَتَه وقُدْرَتَه، واليدُ فيهما مجازٌ، لكنَّ القُدْرةَ واحدةٌ لا يصحُّ تعدُّدُها، فيَظْهر حَمْلُ الآيةِ على النعمةِ، فلا تكون مثالاً للمقامِ، فيَنْبغي أن يُمَثَّل للمقام بقولِ القائِل: ظَهَرَتْ يَد فلانٍ على الناس؛ إذْ تتعذَّرُ إرادةُ جارحتِه المخصوصةِ، فتَرُدِّدَ بين نِعْمَتِه وقُدْرَتِه[1].

وخامسُها: أنَّه يكونُ في مرجعِ الضمير كما إذا ذُكِرَ اسمان، ثم تُعُقِّب بضميرٍ يَصْلُحُ أن يعودَ إلى كلِّ واحدٍ منهما، فإنَّه يكونُ في صلاحية عَوْدِه لكلِّ واحدٍ منهما - مثلاً - إجمالٌ، وذلك نحوُ قولِك: ضَرَبَ زيدٌ عَمراً فضَرَبْتُه[2]، فإنَّ الهاءَ من «ضَرَبْتُه» يصلحُ أن تعودَ إلى زيدٍ وإلى عَمْرو، ومِثْلُه ما يُحْكى عن بعضِ خُطباءِ معاويةَ أنَّه قالَ: إنَّ معاويةَ يأمرُكم أنْ تَلعنوا عَليّاً، ألا فالعنوه، فيَحتملُ أنه أرادَ بالضميرِ معاويةَ، ويحتملُ أنَّه أرادَ عَليّاً.

ومَثَّل بعضُهم للمقامِ بقولِه تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥) لأنَّ الضميرَ في ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ يحتملُ أن يكونَ عائداً إلى المُضاف من قولِه: ﴿لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ أو أن يكونَ عائِداً إلى المضافِ إليه[3].

---

(١) وهو الذي رجَّحه ابن عطية بعد أن ذكر اختلاف العلماء في تفسير هذه الآية وما هو من بابتها من مسائل الصفات، وقال: وهذه المعاني إذا وردت عن الله تبارك وتعالى عُبِّرَ عنها باليدِ أو الأيدي أو اليَديْن استعمالاً لفصاحةِ العرب ولما في ذلك من الإيجاز، وهذا مذهبُ أبي المعالي - يعني الجُوَيني - والحُذّاقِ. انظر «المحرَّر الوجيز» (٥٦١).

(٢) ومَثَّل له التاجُ بقوله ﷺ: «لا يَمْنَعُ جارٌ جارَه أن يَضَعَ خشبةً في جداره» قال: فضميرُ ما في الجدارِ يحتملُ العَوْد على نَفْسه، أي: في جدار نفسه، وعلى جداره، أي: في جدارِ جداره، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٨١)

(٣) وهو قولُ ابن حزْم في «المُحلّى» (٧: ٣٩٠) لأنَّ الضميرَ في لغة العرب التي نزل بها القرآنُ راجعٌ إلى أقرب مذكور إليه، فصحَّ بالقرآن أنَّ الخنزير بعَيْنه رجس. انتهى كلامُه. ورجَّح السمين الحلبيُّ أنْ يكون الضميرُ راجعاً إلى «اللحم»، لأنَّ اللحمَ هو المحدَّثُ عنه، والخِنزيرُ جاءَ بعرضية الإضافة إليه، ورُجِّح قولُ ابن حزم بأنَّ التحريمَ المضافَ للخنزير ليس مُختصّاً بلحمه، بل شحمُه وشعرُه وعَظْمُه وظِلْفُه كذلك، فإذا أعدنا الضميرَ على «خنزير» كان وافياً بهذا المقصود، وإذا أعدناه على «لحم» =

أقول: وقد تقدَّم لنا في بعضِ الرسائِل: أنَّ هذا الضميرَ كنايةٌ عن جميع المذكورِ من الميتة والدَّم المسفوحِ ولحم الخنزيرِ، وجَعَلْنا الآية هُنالك دليلاً على نجاسة الأشياء المذكورة، وهو وَجْهٌ حَسَنٌ جدّاً، وعليه فلا يكون في هذا الضميرِ مِثالٌ للمَقام، والله أعلم.

وسادسُها: أنَّه يكونُ في مَرْجِعِ النعت، وذلك أن يُذْكَر اسمان ـ مَثلاً ـ ثم يُؤتى من بعدِهما بنعتٍ يصلُحُ لكلٍّ واحدٍ منهما، نحوُ: مرَرْتُ بغلامِ زيدٍ الفاضلِ، فيحتملُ أنْ يكونَ «الفاضل» نَعْتاً لغلامٍ، وأن يكونَ نَعْتاً لزيد.

ومَثَّل بعضُهم[١] للمقامِ بقولهم: زيدٌ طبيبٌ ماهِر، إذ يحتملُ أن يكونَ ماهِراً مُطْلقاً، أي في صناعةِ الطبِّ وغيره، ويحتملُ أن يكونَ ماهِراً في الطبِّ خاصّةً.

قال صاحب «المنهاج»[٢]: وفيه نَظر، أي: لأنَّ هذا المِثالَ ليس إجمالُه من جِهةِ مرجعِ النَّعتِ، وإنّما هو من جهةِ احتمالِ المُقَدَّرِ المحذوفِ، فيصحُّ أن يكونَ مِثالاً لإجمالِ الصفةِ الآتي ذِكْرُه قريباً.

وسابعُها: أنه يكونُ في مُخَصَّصٍ مجهولٍ[٣]، أي: يكونُ الإجمالُ بسببِ جهالةِ المُخَصَّصِ، فمثالُه في الاستثناءِ نَحوُ قولِه تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ١) فما يُتلى علينا مُجْمَلٌ، وسَببُ إجمالِه عَدَمُ عِلْمنا بالمرادِ منه، ولذا بُيِّنَ بقولِه تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ إلى آخر الآية (المائدة: ٣)، فذلك المُجْمَلُ بُيِّنَ بهذه الآية[٤].

= لم يكن في الآية تعرُّضٌ لتحريم ما عدا اللحمَ ممّا ذُكِرَ. انتهى. انظر «الدر المصون» (٣: ٢٠٦) للسمين الحلبي.

(١) هو ابن الحاجب في «المختصر» (٣: ٣٨٠) بشرح التاج السبكي.

(٢) «منهاج الوصول» (١٢٩) للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر «نهاية السول» (٢: ٥١٢) للأسنوي.

(٤) انظر «المحرر الوجيز» (٢: ١٥٠) لابن عطية.

ومثالُه في الشرط نحوُ: أكرمْ كُلَّ واحدٍ من تميمٍ إنْ دخَلَ الدارَ حيثُ لا عَهْدَ، فالدارُ مجهولةٌ، وبسَببِ جَهْلِها حصَل الإجمال.

وثامِنها: أنه يكونُ في الصفةِ المجهولةِ نحو ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ (النساء: ٢٤) فالمُحصناتُ صفةٌ شامِلةٌ لذواتِ الأزواجِ من النِّساءِ، وتزويجُ ذواتِ الأَزواجِ حَرامٌ، كُنَّ مملوكاتٍ أو غَيْرَ مملوكات، وفي الآيةِ استثناءُ المملوكاتِ بقولِه تعالى: ﴿ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٤) فبقي الإجمالُ في المُحْصَناتِ اللواتي استُثْنِيَ منهن تحليلُ المَمْلوكات. هذا تحرير هذا المثال.

والظاهرُ أنَّ الإجمالَ إنَّما هو في المُستثنى لا في المستثنى منه، أو في حَرْفِ الاستثناء، ولذا اختلفوا في بيانِ مَعناه حتّى إنَّ الإمامِ الكُدْميَّ - رِضوان الله عليه- جَعَل «إلا» في الآية بمعنى «الواو»، فيكونُ المعنى معه «وما ملكتْ أيمانُكم» أي: ذواتُ الأزواجِ حرامٌ، وإن كُنَّ مما ملكَتْ أيمانُكم.

وقال بعضُهم: إنَّ المرادَ بـ ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ السَّبايا من نساءِ المُشركين يكونُ لهنَّ قَبْلَ السَّبْي أزواجٌ، فلا يَمْنَع ذلك من استماعِ المُسلمين بهنَّ، إمّا بالتَّسَرّي أو بالتزويج[1].

ويَحْسُنُ أن يُمَثَّلَ لهذا المعنى بقولِهم: طبيبٌ ماهرٌ، لأنَّ «ماهر» صفةٌ يحتملَ أن يكونَ المرادُ بها الإطلاق، أي: ماهِرٌ في كُلِّ شيءٍ، أو التقييدَ، وهو كونُه ماهراً في الطبِّ خاصةً، وقد يُقال: إنَّه لا إجْمالَ فيه، إذ الظاهرُ منه هذا التقييدُ بقرينةِ المَقامِ وسياقِ الكَلام.

والتاسَعُ والعاشرُ والحادِي عشر: هو أنَّه يكونُ في النَّسَقِ وفي الابتداءِ

(١) حكاه ابن عطية عن ابن عباس وغيره. انظر «المحرَّر الوجيز» (٤٢١).

والوقف[١]، والمراد بالنسقِ العطفُ بالحرفِ، والمرادُ بالإجمال فيه خفاءُ المقصودِ منه حتى لا يُعْلَمَ أَنَّه عَطْفٌ أو غيرُ عَطفٍ، والمرادُ بالابتداءِ استئنافُ الكلامِ، والمرادُ بالإجمال فيه خفاءُ المعنى فيه حتى لا يُدْرى أَهُوَ مستأنفٌ أم لا؛ والمرادُ بالوقفِ السكوتُ بعد تَمام الكلام. والمرادُ بالإجمال فيه خَفاءُ المعنى عنده حتى لا يُدرى أهو مَحَلٌ للوقف أمْ لا؟

ومَثَّل البدرُ[٢] للثلاثةِ قولِه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ الآية (آل عمران: ٧)، ووَجْهُ التمثيل بها هو أنَّ «الواو» من «والراسخون» يحتملُ أن يكون للعطفِ، وأن يكونَ للاستئناف، فإنْ جُعِلَت للعطفِ كُرِهَ الوقفُ على اسمِ الجلالة قَبْلَها، وإن جُعِلت للاستئنافِ وَجَبَ الوقفُ على ما قَبلها عند قومٍ، وجازَ عند آخرين، فالآيةُ مثالٌ للعطفِ وما بعده[٣].

قال البدرُ ـ رحمه الله تعالى ـ: وهذه الوجوهُ راجعةٌ إلى التركيب[٤]، يعني أنَّ الإجمالَ فيها عائدٌ إلى الإجمالِ في التركيب، فتكونُ هذه الأشياءُ أفراداً لذلك النوع، وهو ظاهِرٌ جَليٌّ، ولذا لم يذكُرْها صاحبُ «المنهاج»، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ أشياءَ اختَلف الأُصوليُّون في إجمالها، فقال[٥]:

والخُلْفُ في إجمالِ نَحوِ حُرِّمَتْ عليكـم أُمَّهاتُكُـمْ إذْ أُبْهِمَـتْ
ونَحْـوِ لا صَـلاةَ لا صِيـامـا لا حَجَّ لا نِكَاحَ لا إحرامـا

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٨٢) للتاج السبكي.
(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٥٥) للبدر الشمَّاخي.
(٣) وقد استقصى الإمامُ النحاس أقوالَ أهلِ العلم في الآية في كتابه «القطع والائتناف» (١١٧-١١٩).
(٤) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٥٥).
(٥) لتمام الفائدة، أنظر «المستصفى» (١: ٣٤٥) للغزالي، و«المعتمد» (١: ٣٠٧) لأبي الحسين البصري، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٦٥٩) للنجم الطوفي، و«رفع الحاجب» (٣: ٣٨٣) للتاج السبكي، و«حاشية البناني على المحلي» (٢: ٥٩).

وهكـذا «الأعمــالُ بـالنّيّــاتِ» ورُفِـعَ الخَطـا مـن الزَّلاَّتِ
ولا تصومـوا يَـوْمَ عِيـدِ النَّحْـرِ ونَحْـوُ إنـي صائـمٌ فلتَـدْرِ
وصَـوَّبَ البَــدْرُ كغيـرِه عَــدَم إجمـالها لعِلْمِنا المـرادَ ثَـم
إذِ المُــرادُ حُـرْمَــةُ النـكـــاحِ وفي البواقي عَـدَمُ الصِّحـاحِ
وفي الخَطـا المـرادُ رَفْـعُ إثْمِـه والصومُ في الشرعِ أتى بحُكْمِهِ

اختلفَ العلماءُ بالأُصولِ في إجمالِ أشياءَ، قال بعضُهم: إنَّها من المُجْمَل. وقال آخَرون: إنَّها ليست منه.

أحدُها قولُه تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ (المائدة: ٣) ونحو ذلك، وضابطُه أن يكون التحريمُ مُسْنَداً إلى اسمِ عَيْن.

قال أبو عليٍّ وأبو هاشم والقاضي وغيرُهم: ونقطع أنَّه غيرُ مَجْمَلٍ لظهورِ المُراد منه، وهو في الآيةِ الأُولى تحريمُ النِّكاح، وفي الآيةِ الثانية تَحريمُ الأكل.

وقال أبو عبدالله البَصْريُّ وأبو الحسنِ الكَرْخيُّ وبعضُ الحنفية: بل هو مُجْمَلٌ لتردُّدِه بين تحريمِ العَينِ وتحريمِ المنافع[1].

احتجَّ القائلون بعدمِ الإجمال في هذا النوع بأنَّ الصحابةَ والتابعين استدلُّوا بهذه الآيات على التحريمِ، ولو كانت مُجْمَلةً لم يُسْتَدَلّ بها على شَيْء.

احتجَّ القائِلون بالإجمالِ بأنَّ لَفْظَ التحريمِ مُحْتَمِلٌ لتحريم لَمْسِها، أو رُؤْيتها، أوْ أَكْلِها أو غيرِ ذلك من الوُجوه المُحْتَملةِ أو لجميعِها، وقد أُبيحَ البعضُ للضرورةِ، فلا تصحُّ إرادةُ جميعِها، والبَعْضُ الآخَرُ غَيْرُ مُعَيَّنٍ، فلَزِمَ الإجمال.

(١) انظر «المعتمد» (١: ٣٠٧) لأبي الحسين حيث نقل أقوال العلماء في هذه المسألة.

وأُجيبَ بأنَّه يُحْمَلُ على المعتادِ من الانتفاعِ دُونَ غيرِه، فتحريمُ الميتةِ يَتناوَلُ أكْلَها، إذْ هو المعتادُ، وتحريمُ الأُمِّ يتناوَلُ الاستماعَ لذلك[(١)].

وثانيها: نَحوُ قولِه ﷺ: «لا صلاةَ إلا بطهور»[(٢)]. «لا صِيامَ لمَنْ لم يُبَيِّت الصيامَ من الليل»[(٣)]، «لا نِكاحَ إلا بولي»[(٤)] ونحوُ ذلك، ومِثْلَه: «لا إحرامَ لمَنْ لم يُلَبِّ»[(٥)].

ذهبَ الباقِلاّنيُّ إلى أنه مُجْمَلٌ، لأنَّ المَنفِيَّ فيه الفعلُ، والمرادُ نَفْيُ صفةٍ وهي غيرُ مُعَيَّنة.

قال البَدرُ الشمَّاخي[(٦)]: والصحيحُ أنَّ العُرْفَ الشرعيَّ بَيَّنَ المقصودَ منه، وهو نَفْيُ الصحة، أي: لا يكونُ الصيامُ صَحيحاً، أو الصلاةُ صحيحةً.

احتجَّ المخالِفُ بأنَّ مِثْلَ هذا اللفظِ لم يَطَّرِدْ في نَفْي الصحة، بل قد ورَدَ في نَفْي الفضلِ والكمالِ فقط، كقولِه ﷺ: «لا صلاةَ لجارِ

---

(١) يُؤكِّدهُ قولُ النجم الطوفي: إنَّ الحكمَ المضافَ إلى العين ينصرف لُغةً وعُرفاً إلى ما أُعِدَّتْ له من الأفعال، وهو ما ذكرناه من أكل الميتة، ووطءِ الأمهات إذ ليست الميتةُ والأمَّهاتُ مُعَدَّةً في مشهورِ العُرْفِ إلاّ لذلك. انتهى. انظر «شرح مختصر الروضة» (٢: ٦٦٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه

(٥) لم أجده. والقولُ بوجوبِ التلبية هو مذهبُ أصحاب مالك، وعن أبي حنيفة والثوري: أنَّها من شرطِ الإحرام، لا يصحُّ إلاّ بها، كالتكبير للصلاة. حكاه ابن قدامة في «المغني» (٥: ١٠١)، وهو مذهبُ الإباضية، وعِبارةُ الثُّميني: «ومَنْ لم يُلَبِّ، لم يدخُلْ في حَجٍّ، ولم يصحَّ إحرامه». انتهى. انظر «شرح كتاب النيل» (٤: ٥٤) للإمام القطب.

قلتُ: قد يُستفادُ الوجوبِ من حديثِ السائب بن خلاّد قال: قال رسولُ الله ﷺ: «أتاني جبريلُ فأمرني أن آمُرَ أصحابي أن يرفعوا أصواتهم بالإهلال والتلبية» أخرجه أبو داود (١٨١٤) وابن ماجه (٢٩٢٢) والترمذي (٨٢٩) وصحّحه ابن حبّان (٣٨٠٢) وفيه تمامُ تخريجه. ولتمامِ الفائدة انظر «نيل الأوطار» (٣: ٣٠٣) للإمام الشوكاني.

(٦) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٥٨) للشمَّاخي.

المسجدِ إلاّ في المسجد»[١]، فتردَّد بين نَفْي الفضـلِ ونَفْي الصحةِ، فلزِمَ الإجمـال.

وأُجيبَ بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّ استعمالَه في نَفْي الفضلِ في الاطِّرادِ كاستعمالِه في نَفْي الصحة، بل هو حقيقةٌ عُرْفاً في نَفْيِ الصحة، ويُسْتَعملُ في نَفْي الفضلِ مَجازاً، إذْ لا يُصارُ إليه إلا بقرينة.

وثالثُها: قولُه ﷺ: «الأعمالُ بالنِّيَّات»[٢].

قال المعتزلةُ وبعضُ أصحابِ الشافعيّ وصَحَّحَه البَدْر الشمَّاخي: إنَّه غَيْرُ مُجْملٍ، فصَلُحَ دليلاً على وجوبِ النيةِ في أعمالِ الطاعة[٣].

وقال الكَرْخيُّ وأَبو الحسين: بل هو مُجْمَلٌ لاحتمالِه نَفْيَ الكمالِ ونَفْيَ

(١) أخرجه الدارقطني في «السنن» (١: ٤٢٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣: ٥٧) من حديث أبي هريرة، وفي إسناده سليمان بن داود اليمامي، متروك الحديث، له ترجمة في «ميزان الاعتدال» (٢: ٢٠٢) للذهبي.
وأخرجه الدارقطني في «السنن» (١: ٤١٩-٤٢٠) من حديث جابر بن عبدالله، وفي إسناده محمد ابن مسكين الشَّقَري، قال البخاري في «التاريخ الكبير» (١: ١١١): في إسناده نظر، وذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» (٤: ٣٦) وقال: ليس بعُمدة. انتهى.
قلتُ: الحديث قد ضعَّفه الإمام ابن القطّان في «بيان الوهم والإيهام» (٣: ٣٤٢)، والحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٢: ٣١)، وقال: ليس له إسنادٌ ثابت.
نعم. قد ذكر العُقيليُّ في «الضعفاء الكبير» (٤: ٨١) أنَّ هذا الحديثَ يُروى بغير هذا الإسناد من وَجْهٍ صالح. ولعلَّ رواية الربيع بن حبيب، عن أبي عبيدة، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس كما في «المسند» (٢٥٦) أن تكون من أمثلِ الطرقِ، فلذلك قال الإمام السالميُّ في «شرح مسند الربيع» (١: ٣٧٦) بعد أن ذكر غير واحدٍ من الشواهد التي يتقوّى بها الحديث: وقد ثبت من هذا الطريق العالي عند المنصف رحمة الله عليه، فلا يضرُّه الاختلافُ الواردُ في تضعيف رجالهِ عند قومِنا... ومعنى الحديث: لا صلاة كاملة الأجر إلاّ في المسجد.
(٢) أخرجه البخاري (١) ومسلم (١٩٠٧) وغيرهما من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٣) أنظر «منهاج الوصول» (١٣٨) للمرتضى الزيدي، و«اللمع» (١١٤) لأبي إسحاق الشيرازي، وعبارتُه ثمَّة: وهو الأصح - يعني عدمَ الإجمال - لأنَّ صاحبَ الشرع لا ينفي ولا يُثبتُ المشاهدات، وإنما ينفي ويثبتُ الشرعيات، فكأنه قال: لا عمل في الشرع إلاّ بنيّة. انتهى.

الصحة حيثُ لا نِيّة، أي: لأنَّ معنى قَوْلِه: «الأعمالُ بالنيات» كمعنى قولِه: «لا عمَلَ إلا بنية»(١).

وأُجيبَ بأنَّ المرادَ بهذا اللفظِ في العُرْفِ أنَّه لا يَثْبتُ حُكمُ الأعمالِ في الفضلِ والصحَّةِ إلا بنيّة، وليس المرادُ أنَّ أعيانَ الأعمالِ موقوفةٌ على النيةِ، والله اعلم.

ورابعُها: قولُه ﷺ: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخطأُ والنسيان»(٢).

فعند الجمهورِ أنَّه ليس بمُجْمل للقطعِ بأنَّه لم يُرِدْ رَفْعَ الخطأ والنسيانِ عن الأُمة، لأنَّ نَفْسَ الخطأ والنسيانَ موجودانِ في الأمةِ، فعَلِمْنا قَطْعاً أنَّه أرادَ برَفعِ ذلك رَفْعَ إثْمِهما، ولم يُسقِط الضمانَ، أمَّا أنَّه ليس بعقابٍ، أو ثبتَ بخبرٍ آخرَ خَصَّصَ هذا الخبرَ، فلا إجمالَ فيه(٣).

---

(١) انظر «المعتمد» (١: ٣٠٩-٣١٠) لأبي الحسين البصري.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥)، والدارقطني (٤: ١٧٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧: ٣٥٦) من حديث ابن عباس، وصحَّحه ابن حبّان (٧٢١٩). قال الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢: ٣٦١) هذا إسنادٌ صحيحٌ في ظاهرِ الأمر، ورواتُه كلّهم محتجٌ بهم في «الصحيحين»، وقد خرَّجه الحاكم - يعني في «المستدرك» - (٢: ١٩٨) وقال: صحيحٌ على شرطِهما، كذا قال، ولكن له علّة، وقد أنكره الإمامُ أحمد جدًا - يعني في كتاب «العلل» (١: ٢٢٧) - وقال: ليس يُروى فيه إلاّ عن الحسن عن النبي ﷺ مُرْسلاً. انتهى كلامُه.
قلتُ: قد تتبّع الحافظ أحمد بن الصدِّيق الغُماري طرق هذا الحديث في «الهداية في تخريج أحاديث البداية» (١: ١٦٧-١٦٨) ونقل تصحيحه عن ابن حبان، والضياء المقدسي في «المختارة»، والذهبي في «تلخيص المستدرك»، وحسَّنه النووي في «الأربعين»، ثم قال: وفي الباب عن عقبة بن عامر، وأبي بكرة، وأبي ذر، وثوبان، وأم الدرداء، وأبي الدرداء، وعبدالله بن عمر، وابن مسعود، والحسن مرسلاً، وعُبَيْد بن عمير، وعطاء بن أبي رباح، ذكرتُ جميعَها مسندةً في جزءٍ خَصَّصْتُه لبيانِ صحّةِ هذا الحديث، وذِكْرِ طرقِه وألفاظه، إذ نُقِل عن كثيرٍ من الحُفّاظ الأقدمين إنكارُه والطعنُ فيه، سمّيتُه «شهود العيان بثبوتِ حديثِ رُفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان». انتهى.

(٣) يوضِّحه قولُ الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم» (٢: ٣٦٩): والأظْهَر - والله أعلم - أن الناسي والمُخطِئ إنما عُفِيَ عنهما بمعنى رَفعِ الإثم عنهما، لأنَّ الإثم مَرَتَّبٌ على المقاصد والنيات، والناسي والمخطئُ لا قَصدَ لهما، فلا إثْمَ عليهما، وأما رَفْعُ الأحكامِ عنهما فليس مراداً من هذه النصوص، فيُحتاجُ في ثبوتها ونَفْيها إلى دليلٍ آخر. انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٣: ٣٨٩) للتاج السُّبكي.

وعند أبي عبدالله وأبي الحسين[١]: **أنَّه مُجْمَلٌ** لتردُّده بين الأحكامِ التي هي العقابُ والضمانُ وغيرُ ذلك.

احتجَّ أبو الحسين بما حاصِلُه: أنَّ سياقَ الحديثِ في بيانِ ما تختصُّ به أمَّتهُ من بينِ سائِر الأمم، ورَفْعُ العقابِ عن المُخطئ والناسي غيرُ مُخْتَصٍّ بهذه الأمةِ، بل يكونُ لها ولغيرِها، فثبتَ أنَّ المرادَ من الحديثِ غيرُ معلومٍ، فكان مُجْملاً.

وأُجيبَ بأنَّه ﷺ لم يَقْتَصِر في الحديثِ على ذلك، بل قال فيه: «وما استُكْرِهوا عليه»، أي: والعَفْوُ عَمَّا استُكْرِهوا عليه من خُصوصيّات هذه الأمة.

أقول: ويمكنُ أن يُجابَ عن احتجاجِ أبي الحسين بأنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّ سِياقَ الحديثِ لبيانِ خُصوصيّاتِ هذه الأمة فقط، بل يحتملُ أنْ يكونَ مَسُوقاً لذلك، وأن يكونَ مَسُوقاً لبيانِ الأحكامِ على الخطأ والنسيان.

وخامسُها: نَحوُ قولِه ﷺ: «لا تَصوموا يَوْمَ النحر إنّي إذاً صائِم»[٢]، وضابطُه أن يكونَ للَّفْظِ الواحدِ مُسمّى لغويٌّ ومُسَمّى شَرْعيٌّ، كالصومِ في اللغة بمعنى الإمساكِ مُطلْقاً، وفي الشرع: الإمساكُ عن المُفَطِّراتِ في الوقتِ المَعروف، وكالوضوءِ، فإنَّه في اللغةِ بمَعْنى التنظف مُطلقاً، وفي الشرع: اسمٌ لأعمالٍ مخصوصةٍ، وكالصلاةِ، فإنَّها في اللغةِ بمعنى الدُّعاء، وفي الشرع: اسمٌ للعبادةِ المَخْصوصة، فإذا ورَدَ من لسانِ الشارعِ مِثْلُ هذه الألفاظِ فقد اختُلِفَ فيها على أربعةِ أقوال:

القولُ الأوَّل للأكثرِ، وصَحَّحه البَدْر[٣]: إنَّه ليس بمُجْملٍ، بل يُحْمَل على الوضعِ الطارئ، وهو الشرعيُّ، فقد صار حقيقةً فيه، مَجازاً في اللغوي.

---

(١) انظر «المعتمد» (١: ٣١٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٤٠٨) للتاج السبكي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٥٩) للبدر الشمَّاخي.

قال صاحبُ «المنهاج»[(١)]**:** ولا بُدَّ لهؤلاء مِن أن يَقولوا بأنّه في ابتداءِ نَقْلِه مُجْمَلٌ كالصلاةِ في أولِ إطلاقِها على الأعمالِ، والوضوءِ في أولِ إطلاقِه على غَسْلِ الأعضاءِ المُخصوصةِ حتى يستمرَّ فيصيرَ حقيقةً شَرْعية.

وحاصِلُه: أنَّ النَّقل لا يستقرُّ إلاّ بعدَ طولِ استمرارِ الاستعمالِ، وقبل ذَلك يتَردَّدُ الذهنُ في المرادِ منهِ لقُربِ العهدِ بالمعنى اللُغويِّ مثلاً.

القولُ الثاني لبعضِهم: أنَّ ذلك مُجْمَلٌ مُطلقاً، فلا يصحُّ الاستدلالُ به[(٢)].

القولُ الثالث للغزالي[(٣)]**:** أنَّه في الإثبات الشرعيِّ نحوُ: «إنِّي إذاً صائم»، ليس بُمجْمل، وفي النَّهيِ الشرعيِ نحوُ: «لا تَصومُوا يومَ النحر» مُجْمَل.

القولُ الرابع: أنَّه في النَّهي اللُّغوي مُبَيَّن وفي غيرِه مُجْمُل[(٤)]، والمعنى أنَّه يُحْمَل في النهي عند عَدَمِ القرائنِ على اللُّغوي، لأنَّه الظاهرُ فيه وفي غيرِ ذلك فهو مُجْمَل.

احتجَّ أربابُ القولِ الأولِ بما تقدَّم مِن أنَّه يَصيرُ بنَقْل الشرعِ حقيقةً في المعنى الشرعي، لأنَّه هو الذي يسبِقُ الفَهْمُ إليه عند إطلاقِه، وهو احتجاجٌ قَويٌّ، لكنَّه يكون بَعْدَ استمرارِ الاستعمالِ كما تقدّم.

احتجَّ القائلون بأنَّه مُجْمَل في جميع أحوالِه بأنَّه لفظٌ يصلُحُ للمعنيَيْن جَميعاً، ولو غَلَبَ في أحدِهما، فلا قَطْعَ بأنَّه المُرادُ، فلزِمَ الإجْمال.

وأُجيبَ بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنه بَعْدَ نَقْلِه يصلُحُ للمعنى اللغويِّ إلا مَجازاً، والمجازُ إنما يُصارُ إليه عند تَعَذُّرِ إرادة الحقيقة.

---

(١) «منهاج الوصول» (١٣٥) لمرتضى الزيدي.

(٢) ذكره ابن الحاجب، ولم يَعْزُه لأحد. انظر «رفع الحاجب» (٣: ٤٠٨).

(٣) انظر «المستصفى» (١: ٣٥٩) وعبارتُه ثَمَّة: والمختارُ عندنا أنَّ ما ورد في الإثباتِ والأمرِ فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النَّهي كقوله: «دعي الصلاة» فهو مُجْمَل.

(٤) وهو قولُ الآمديِّ في «الإحكام» (٣: ٢٣)، وعزاه إليه التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣: ٤٠٨).

احتجَّ الغزالي بأنه في النهي يتعذَّر المعنى الشرعي، فيتردَّدُ الفَهْم في قَصْدِ الناهي بَيْنَه وبين المعنى اللغوي، مِثالُه: «لا تصومُوا يَوْمَ النحر»، فإنَّه يتردَّدُ الذهنُ عنده بين المعنى الشرعيِّ والمعنى اللغوي، قال: لأنَّا إذا عَلَّقْنا النهيَ بالمعنى الشرعيِّ حينئذٍ لزِمَتْ صحَّتُه في المنهيِّ، فضَعُفَتْ أمارةُ تعلُّقِ قَصْدِ الناهي به، فيتردَّدُ بَيْنَه وبين اللغويِّ، فلزِمَ الإجمالُ مع النهيِ خاصَّةً دُونَ الإثبات.

وأُجيبَ بأنَّه لا نُسلِّمُ أنَّ النهيَ يتناولُ معنى الشرعيِّ الصحيح، وإنَّما مَعناه صورةُ الأعمالِ المخصوصةِ صَحَّتْ أم لم تصحّ، وإذا كان كذلك، تعلَّقَ النهيُ بالشرعيِّ كالإثباتِ، إذْ لو كان المرادُ بالشرعيِّ الصحيحَ فقط، لزِمَ أن يكونَ لفظُ الصلاةِ في قولِهِ ﷺ: «دَعي الصلاةَ أيام أقْرائك»[1] مُجْمَلًا، فلا يُفْهَمُ منه أنَّها مَنْهِيَّةٌ عن الصلاةِ الشرعية، وإلا لزِمَ صِحَّتُها مِنها، والإجماعُ مُنْعَقدٌ على أنه ليس بمُجْملٍ في الخبر، بل مُبَيَّنٌ؛ أعني أنه للصلاةِ الشرعيةِ، فثبتَ أنه لا إجمالَ فيه مع النهيِ كالإثباتِ، وسَقَطَ ما زَعَمه الغزالي.

احتجَّ القائلون بأنَّه مُبَيَّنٌ في النهيِ اللُّغويِّ دُونَ الشرعيِّ ودُونَ الإثبات، بأنَّه في النهي اللغويِّ يتعذَّرُ الشرعيُّ لِما تقدَّمَ مِن استلزامِ صحَّتِه عندهم، فتضعُفُ قرينَةُ إرادتِه، فتعيَّنَ اللغويُّ، فلا إجمال، مثالُه النهيُ عن بيعِ الخمرِ والحُرِّ، فإنه لو أُريدَ به البيعُ الشرعيُّ لَزِمَتْ صِحَّتُه إذا فُعِلَ.

وأُجيبَ بما تقدَّم في الجوابِ عن احتجاجِ الغَزالي، وأنَّه يلزَمُ لأَجلِ ذلك أن يكونَ قولُه ﷺ: «دَعي الصلاةَ أيامَ أقرائِك». للمعنى اللغويِّ وهو باطلٌ بالاتفاق، والله أعلم.

تَنْبيه: فَرَّعَ البدرُ الشمَّاخي - رَحِمه الله تعالى - على هذه القاعدةِ قَوْلَ

---

(١) سبق تخريجه.

القائِل: والله لا أَبيعُ الخمرَ، فباعها، قال: إنْ حُمِلَ على البيعِ الشرعيِّ لم يَحْنَثْ لعدمِ ثُبوتِ عُقْدَةِ البيع، وإن حُمِلَ على اللغويِّ حَنِث[1].

أقولُ: والظاهرُ أنَّ هذه المسألة ليستْ من فُروع تلك القاعدة، فإنَّ تلك القاعدةَ إنَّما هي في بَيانِ خطابِ الشارعِ لا في بيانِ كلامِ العَوام، فالظاهرُ أنَّ الحِنْثَ له لازمٌ قَوْلاً واحداً حَمْلاً على المعنى اللُّغوي، وأيضاً لا يُعْقَلُ مِن بَيْعِ الخَمرِ إلا المعنى اللُّغوي، لأنَّ المعنى الشرعيَّ مُتعذِّرٌ فيه، أي: لا وُجودَ له هُنالك حتى يَحْلِفَ عنه، والله أعلم[2].

وبهذه التحقيقات التي ذكَرناها يظهَرُ لك معنى قولِ المصنِّف: «وصَوَّبَ البدر» إلخ، أي: صَوَّبَ بَدْرُ العلماءِ، أبو العباس أحمدُ بنُ سعيدٍ الشمَّاخيُّ كغيره من المحقِّقين: أنَّه لا إجمالَ في تلك الأشياءِ المذكورة، لأنَّ المُرادَ منها معلومٌ، إذ المرادُ من قولِه تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) حرمةُ النكاح عَقْداً ومَسّاً، والمرادُ من البواقي وهي: «لا صلاة» «لا صيام» إلى آخِرِها عَدَمُ الصِّحاح؛ اسمٌ بمعنى الصحة، أي: المرادُ بنَفْيِها نَفْيُ صِحَّتِها، وذلك حَقيقةٌ عُرْفِيَّةٌ فيها كما تقدَّم، والمرادُ برَفْعِ الخطأ رَفْعُ إثْمه، أي: المؤاخذةُ عليه كما تقدَّم أيضاً، ومِثْلُه رَفْعُ النسيانِ، والصومُ مَعلومٌ من الشرع اسماً وحُكْماً، فيُحْمَلُ ما خاطَبَنا الشارعُ به على ما عَرفْنا من عُرْفِه، فلا وَجْه للعدولِ عنه، ولا للتوقُّفِ في بيانِ المرادِ منه، وكذا كلُّ ما كان له مُسمًّى في اللغةِ، ومُسَمّى في الشرعِ كما قَدَّمنا ذِكْرَه مُفَصَّلاً مُحرَّراً، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ أنَّ المُجْمَل واقعٌ في القرآنِ والحديثِ على الصحيحِ، فقال:

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (٢٦٠).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٣: ٤١١) للتاج السُّبكي.

وصَحَّحوا وُقوعَ هـذا البـابِ في سُنَّةِ الرَّسُول والكِتابِ

صحح جُمهورُ العلماءِ أنَّ المُجْمَل واقعٌ في الكتابِ والسنة[١]، فمِنْه من الكتاب قولُه تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ١) ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ (الأنعام:١٤١) لتردُّدِ معنى الآيةِ الأُولى بين الوليِّ والزوجِ، ولإبهام ما يُتلى علينا قَبْلَ نُزولِ البيانِ في الآية الثانية، ولتردُّدِ الحقِّ بين الزكاةِ وغيرِها في الآيةِ الثالثة، وفي الحديثِ قولُه ﷺ: «أُمِرْتُ أَن أُقاتِلَ الناسَ حتى يَقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عَصَموا مني دِماءهم وأموالَهم إلا بحَقِّها»[٢]، فإنَّ الحقَّ مجهولُ الجنس والقَدْرِ[٣]، ونَفى داودُ الظاهريُّ وُقوعَه فيهما مُحْتجاً بأنَّه إنْ وَقعَ مُبيَّناً فتطويلٌ بلا فائدة، وإن وَقعَ غَيْرَ مُبيَّنٍ فتكليفٌ بما لا يُطاق.

وجوابُه: أنَّه وَقَع مُبيَّناً وَغَيْرَ مُبيَّن، وفائدتُه: أمَّا بحَسبِ الوضعِ العربيِّ، فهي تشويقُ النفسِ إلى البيانِ، وتَشَوُّقُها إلى الاطِّلاعِ على المقصودِ، فَيرِدُ البيانُ على ذهن السامع بعد التهيؤ لقَبولِه والتشوُّقِ لوُرودِه، فيكونُ ذلك أدْعى لقبوله، وأمَّا بحسب الحُكمِ الشرعيِّ، فإنَّ سامعَه يستعدُّ للامتثالِ عند البيانِ إذا بُيِّنَ فيُؤجَر، وأيضاً، فإنَّ العَمَل بالمُجْمَل لم يُطْلَبْ منا إلا بَعْدَ بَيانِ مَعناه وزوالِ إجماله، فلا يَكونُ وُقوعُه في الكتابِ والسُّنة تكليفاً بما لا يُطاق، والله أعلم[٤].

---

(١) انظر «البرهان» (١: ٢٨١) للجويني. و«البحر المحيط» (٣: ٤٣) للزركشي، و«الغيث الهامع على جمع الجوامع» (٢: ٤٢٤) للعراقي، و«حاشية البناني على المحلّي» (٢: ٦٣).

(٢) أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢) وغيرهما من حديثِ ابن عمر، وصحَّحه ابن حبّان (١٧٥) وفيه تمام تخريجه.

(٣) فلذلك وقع الخلافُ في تفسير الحديث بين أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما في قتال أهل الردة. انظر «جامع العلوم والحكم» (١: ٢٣٢) لابن رجب الحنبلي.

(٤) زاد الزركشي نقلًا عن الماورديّ والروياني من فقهاء الشافعية: إن الله تعالى جعل من الأحكام جَليّاً، وجعل منها خَفِيّاً، ليتفاضل الناسُ في العلم بها، ويُثابوا على الاستنباط لها، فلذلك جعل منها مُفَسّراً جَليّاً، وجعل منها مُجْمَلاً خَفِيّاً. انتهى من «البحر المحيط» (٣: ٤٤).

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ حُكمِ المُجْمَل وحُكم بيانه، فقال:

وحُكْمُهُ نَلْتَمِسُ البَيانا فنُجري فيه حُكْمَهُ إعلانا

أي: حُكْمُ المُجْمَل إذا وَرَدَ في خطاب الشارعِ أن نلْتَمِسَ له الدليلَ الذي يُبَيِّنُ معناه، ويُظْهِرُ المرادَ منه[1]، فإذا وَجْدنا البيانَ حَمَلْنا عليه المُجْمَل، وفَسَّرناه به، والمرادُ بالبيانِ هاهنا: هو المعنى الأَخَصُّ، وهو ما يُبَيِّن المرادَ بالخطاب المُجْمَل من قولٍ أو فعل، وللعلماءِ في تفسيره أقوالٌ شَتّى منها قولُ الصَّيْرفيّ: البيانَ: إخراجُ الشيء من حَيِّزِ الإشكالِ إلى حَيِّزِ التَّجلي والوُضوح[2].

قال صاحبُ «المنهاج»[3]: وهذا مُعْتَرضٌ بأنَّه يخرجُ عنه البيانُ الأَصليُّ الذي لم يتقدَّمْه إجمال، وحاصِلُه: أنَّ تعريفَ الصيرفيِّ غيرُ جامعٍ لأنواعِ البيانِ، وإنّما هو تعريفٌ لنوعٍ منه، وهو ما ورَدَ بعد إجمال.

وأُجيبَ بأنَّه إنَّما أرادَ تعريفَ البيانِ بالمعنى الأخصِّ، لا تَعْريفَه بالمعنى الأعم.

(١) فلا يصحُّ الاحتجاجُ بظاهرِه في شيءٍ يقع فيه النزاع. نقله الزركشي عن أبي إسحاق الإسفراييني، ونقل عن المازري - من فحول المالكية وشُرَّاح البرهان - قولَه: إن كان الاحتمالُ من جهة الاشتراكِ واقترن به تنبيه، أُخِذَ به، وإن تجرَّد عن تنبيهٍ واقترن به عُرْفٌ عُمِل به، وإن تجرَّد عن تنبيهٍ وعُرْفٍ وجب الاجتهادُ في المرادِ منه، وكان من خفيِّ الأحكام التي وُكِلَ العلماءُ فيها إلى الاستنباط فصار داخلاً في المُجْملِ لخفائه، وخارجاً منه لإمكان استنباطه، انتهى من «البحر المحيط» (٣: ٤٥).

(٢) نقله السمعاني في «قواطع الأدلة» (١: ٢٥٨) واختاره القاضي أبو الطيّب الطبري، واعترض عليه السمعاني من وَجْهَين:
أحدُهما: أنَّ البيانَ المبتدأ من قِبلَ الله تعالى لا يدخُلُ في هذا الحدِّ، وإن كان بياناً، فإنه ربما ورد من الله تعالى بيانٌ لم يخطر ببال أحد، فلا يكونُ مخرجاً لشيءٍ من حدِّ الإشكال إلى حَدِّ التجلّي.
والثاني: أنَّ لفظ «البيان» أظْهَرُ من قوله: إنّه إخراجُ الشيء من حَيِّزِ الإشكال إلى حيِّزِ التجلّي، ومن حقِّ الحدِّ أن يكون أظْهَرَ من المحدود. انتهى، ونقله مختصراً الزركشي في «البحر المحيط» (٣: ٦٤) ونَبَّه على أنَّ الصيرفيَّ قد لاحظ فِعْلَ المُبَيِّن، بينما لاحظ غيرُه أنه الدليل، ولاحظ آخرون أنه نفسُ العلم أو الظنِّ الحاصل عن دليلٍ كما سيأتي في كلام الإمام السالميّ. ولتمامِ الفائدة، انظر «المعتمد» (١: ٢٩٤) حيث اعترض أبو الحسين على الصيرفي في تعريف البيان.

(٣) «منهاج الوصول» (١٣٠) للمرتضى الزيدي.

ومنها: قولُ أبي عليٍّ وأبي هاشمٍ والباقِلاّني: إنّ البيانَ هو الدليل(١).

قال صاحبُ «المنهاج»(٢): ولعلَّهم أرادوا المعنى الأعمَّ، وبيانُ ذلك: أنَّ للبيانِ مَعْنَيَيْن: أخصَّ وأَعمَّ، فأمّا المعنى الأخَصُّ، فهو ما ذكَرْناه آنِفاً، وأما المعنى الأعمُّ، فهو خَلْقُ العلومِ الضَّروريةِ ونَصْبُ الأدِلَّةِ العقليةِ والسمعية، ويَصْدُقُ على كلِّ واحدٍ من هذه الأشياءِ أنَّه دليل، والغَرَضُ تعريفُ المعنى الأخصِّ، والله أعلم.

ومنها قولُ أبي عبدِالله البصريِّ: إنَّ البيانَ هو العلمُ الحاصلُ عن الدليل(٣).

قال صاحبُ «المنهاج»(٤): وهذا وما قبله من تعريف أبي علي أنهما قاصران.

أقول: ووَجْه قُصورِهما أنَّ التعريفَ الأَوَّل غيرُ مانعٍ من دخولِ غيرِ المقصودِ، وأنَّ التعريفَ الثاني مُقْتَصِرٌ على بيانِ ثمرةِ البيان، والكلامُ في تعريف البيانِ نفسه، فتقسيمُ البيانِ إلى أعمَّ وأخصَّ، ثم تعريفُ كلِّ واحدٍ منهما بما قَدَّمْنا ذِكْرَه أوْلى، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ جوازِ تأخيرِ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ، فقال(٥):

---

(١) انظر «المعتمد» (١: ٢٩٢) لأبي الحسين البصري، و«البحر المحيط» (٣: ٦٥).

(٢) «منهاج الوصول» (١٣٠) للمرتضى الزيدي.

(٣) هذا ما نقله الزركشي في «البحر المحيط» (٣: ٦٥) والذي حكاه أبو الحسين في «المعتمد» (١: ٢٩٤) من قولِ أبي عبدالله: أنَّ البيانَ هو العلمُ الحادث، لأن البيان هو ما به يتبيَّنُ الشيء، والذي به يتبيَّنُ هو العلمُ الحادث.

(٤) «منهاج الوصول» (١٣٠) للمرتضى الزيدي.

(٥) لتمام الفائدة، انظر «أصول الجصَّاص»: (١: ٢٥٩)، و«المستصفى»: (١: ٣٦٨) للغَزالي، و«أحكام الفصول»: (٣٠٣) للباجي، و«التمهيد»: (٢: ٢٩٠) للكلوذاني، و«الإحكام في أصول الأحكام»: (١: ٨٤) لابن حزم، و«حاشية البناني على المحلّي»: (٢: ٩٦)، و«المعتمد»: (١: ٣١٥) لأبي الحسين البصري.

وجائــزٌ تأخيــرُه مِــن قَبْــلِ حاجَتنا له بفَرضِ الفِعْـلِ
وبَعْـدَهــا فــلا يَجــوزُ قَطْعــا إذْ لم نُكَلَّفِ المُحالَ شَرْعا
أيْ: لَيْسَ من حِكْمَةِ ذِي الجِلالِ تكليفُـهُ العِبـادَ بالمُحالِ

أي: يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وَقْتِ وُرودِ المُجْمَلِ إلى وقتِ الحاجة إليه، وَوْقُت الحاجةِ إليه: هو الوقتُ الذي يُطلبُ مِنا العَمَلُ به، فإذا طُلِبَ مِنَّا العملُ بالمُجْمَلِ احتَجْنا إلى البَيان، فحينئذٍ يَمْتَنعُ تأخيرُ البيانِ بعدَ الحاجة إليه قَطْعاً(١)، لأنَّ في تأخيرِه مَع طَلبِ العَمَلِ تكليفاً بما لا يُطاق، لأنَّ العملَ بما لا يَعْلَمُ كُنْهُهُ ولا كَيْفِيتُه مُحال، ورَبُّنا تعالى لم يُكَلِّفُ العبادَ بالمُحال؛ أي: ليسَ من حِكْمتِه تعالى ذلك.

ومَنْعُ تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الحاجة إليه اتَّفق عليه مَنْ مَنَعَ التكليفَ بما لا يُطاق، وأمَّا جوازُ تأخيرِه قبلَ الحاجةِ إليه، فذهبَ إليه الشريفُ المُرْتَضى(٢) من الإمامية، وبعضُ الحنفيةِ والشافعية(٣)، وأَبو الحَسَنِ الكَرْخي(٤)، ووافقَهم ابنُ الحاجب(٥)، وصَحَّحه البَدْرُ الشمَّاخي(٦).

وقال أبو طالبٍ، وأَبو عليّ، وأبو هاشم، والقاضي عَبْدُالجبّار: لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الخطابِ. وقيل: يجوزُ تأخيرُه في الأوامرِ والنَّواهي دُونَ الأخبار.

---

(١) عبارة الباجي: لا خلافَ بين الأُمة أنه لم يرد في الشرع تأخيرُ البيانِ عن وَقْتِ الحاجة إلى تنفيذ الفعل. انظر «أحكام الفصول»: (٣٠٣) وهو حاصلُ عبارة الغزالي في «المستصفى»: (١: ٣٦٨).

(٢) انظر «منهاج الوصول»: (١٤٣) للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر «قواطع الأدلة»: (١: ٢٩٥) للسمعاني.

(٤) الكرخي من الحنيفة، وعبارة الجصَّاص في تحصيل مذهبه هي: والذي أحفظُه عن شيخنا أبي الحسن -رحمه الله- جوازَ تأخيرِ بيانِ المُجْمَل وامتناعُه فيما يمكن استعمالُ حكمِه، انظر «أصول الجصَّاص»: (١: ٢٥٩).

(٥) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٣: ٤٢١) بشرح التاج السبكي.

(٦) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٧٠) للشمَّاخي.

وقال أبو الحُسَيْن[١]: إنْ تَقدَّم إشعارٌ بأنَّه مُبَيَّنٌ جاز تأخيرُ البيان، وإلا امتَنع.

والقولُ المختارُ: هو جوازُ التأخيرِ إلى وقتِ الحاجة، والحُجَّةُ لنا على ذلك: قولُه تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٩) و«ثُم» للتراخي[٢]، وقولُه تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (الأنفال: ٤١) فأعطى النبيُّ بَني المطلب وبني هاشمٍ، ومَنَعَ بني نوفلٍ وبَني أميّة، فسُئِل، فقال: «إنَّا وبني المطلبِ لم نَفْتَرِقْ في جاهليةٍ ولا إسلام»[٣].

وأيضاً، فإنَّ عُمَرَ رضي الله عنه سألَ النبي ﷺ عن الكَلالة، فقال: «تكفيكَ آيةُ الصيف[٤]»، فكان عُمَرُ يقول: اللّهُمَّ مَهْما بَيَّنْتَ، فإنَّ عُمَرَ لم يتَبَيَّنْ. ووَجْهُ الاستدلالِ بهذا الحديثِ هو أنَّ عُمَرَ لم يَفْهَم البيانَ من الآية بعد نُزولها. ورسولُ الله ﷺ لم يُبَيِّن له ذلك، بل وَكَلَه على فَهْمِه مِنها، ولو لم يكُنْ تأخيرُ البيانِ قَبْلَ الحاجةِ إليهِ جائزاً لبَيَّنَ رسولُ الله ﷺ لعُمَرَ معنى الكَلالة.

لا يُقالُ: إنَّ هذا تأخيرٌ للبيانِ بعد الحاجة إليه، لأنَّا نقولُ: إنَّ المرادَ بالحاجةِ إلى البيانِ التكليفُ بالعملِ به، وعُمَرُ لم يكلَّفْ عندَ السؤالِ في الكَلالةِ بشيء، والله أعلم.

---

(١) انظر «المعتمد»: (١: ٣١٧).

(٢) فدلّت على جواز تراخي البيان عن الخطاب.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٢٩٨٠)، والنسائي في «السنن»: (٧: ١١٩) من حديث جُبير بن مُطْعِم. وأخرجه البخاري (٣١٤٠) بلفظ: «إنّما بنو المُطَّلب وبنو هاشم شيءٌ واحد» وهو في «سنن أبي داود»: (٢٩٧٨)، و«سنن ابن ماجه»: (٢٨٨١) و«سنن النسائي»: (٧: ١١٨).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «المسند»: (١٧٩)، وابن ماجه (٢٧٢٦)، وابن خزيمة (١٦٦٦) وأبو عوانة في «المسند»: (١: ٤٠٩) وغيرهم من حديثِ عمر بإسنادٍ صحيح.
وقولُه: «آية الصيف» يعني قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ (النساء: ١٧٦) وهي أوضح من آيةِ الشتاء التي هي في أول سورة النساء، وهي قولُه تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ (النساء: ١٢).

وأيضاً فإنَّ رسولَ الله ﷺ أنفَذَ مُعاذاً - رضي الله عنه - إلى اليمنِ يُعَلِّمُهم الزكاةَ وغيرَها، فسألوه عن الوَقَصِ[(١)]، فقال: ما سمعتُ فيه شَيْئاً من رسولِ الله ﷺ حتى أرْجع إليه فأسألَه[(٢)]، فعُلِمَ أنَّ بيانَ ذلك قد تأخَّر.

وأيضاً، فإنه قد وَرَدْت أخبارٌ مستفيضةٌ عنه ﷺ في بيانِ آياتٍ من القرآن؛ والمستفيضُ إنَّما يَسْتَفيضُ بعد مُدَّةٍ، وفي ذلك تأخيرُ بيانِها عنها.

احتجَّ القائلون بمَنْعِ تأخيرِ البيانِ مطلقاً بأنَّ تأخيرَ البيانِ يؤدّي إلى العَبَثِ حيث إنَّ المُجْمَلَ خطابٌ بما لا يُفْهَم.

احتجَّ المجَوِّزون للتأخيرِ في الأوامرِ والنواهي دُونَ الأخبارِ بأنَّ الأوامرَ والنواهيَ إنشاءاتٌ لا تحملُ سامِعَها على اعتقادِ جَهْلٍ، فجازَ الخطابُ بها وإنْ لم تُبَيَّنْ، بخلافِ الأخبار، فإنَّ السامعَ إذا أُخْبِرَ بعُمومٍ - مثلاً - اعتقدَ شُمولَه، فيكونُ ذلك إغراءً بالجَهْل.

والجوابُ عن حجَّةِ الأولين: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّ الخطابَ بالمُجْمَلِ غَيْرَ مُبَيَّنٍ عَبَثٌ، وقد قدَّمنا فائدةَ الخطابِ به.

وعن حُجَّةِ الآخَرين: أنَّ المُجْمَل في الإنشاءاتِ والأخبارِ سَواء، وليس في

---

(١) هو ما بين الفريضتين في الزكاة، كالزيادة على الخَمْس من الإبل إلى التِّسْع. والجَمعُ أوقاصٌ. ومنهم من يجعلُ الأوقاص في البقر خاصَّةً ويُقابله الأشناقُ في الإبل. انظر «النهاية في غريب الحديث» (٥: ١٨٦) لابن الأثير الجزري.

(٢) قد أخرج الإمام أحمد في «المسند»: (٢٢٠١٠) والطبراني في «المعجم الكبير»: (٢٠/ ٣٤٨) عن معاذٍ قال: لم يأمُرني رسولُ الله ﷺ في أوقاصِ البقرِ شيئاً. ورجالُ إسناده ثقات.

وله طريقٌ أخرى عند ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٣: ١٢٩)، وعبدالرزاق في «المصنف»: (٦٨٤٨) كلاهما عن ابن أبي ليلى، عن الحكم، عن معاذٍ: أنه سأل النبي ﷺ عن الأوقاص ما بين الثلاثين إلى الأربعين، وما بين الأربعين إلى الخمسين، فقال: «ليس فيها شيء»، وإسناده منقطع، فإن الحكم - يعني ابن عُتَيْبة - لم يسمع من معاذ، وابن أبي ليلى هو محمد بن عبدالرحمن صدوقٌ سَيِّئُ الحفظ كما في ترجمته من «التقريب»: (٦٠٨١) للحافظ ابن حجر.

وُرودِه في شيءٍ منها إغراءٌ بالجهلِ، ولا تَساوِيَ بين التخصيصِ في الأخبارِ والبيانِ في المُجْمَل لِما قَدَّمْنا: أنَّ الخبرَ لا يُخَصَّصُ إلا بمتَّصلٍ، أو بما هو في حُكْم المتَّصل.

واعلمْ أنَّ أكثرَ القائلين بجواز تأخيرِ البيانِ إلى وقتِ الحاجة جَوَّزوا تأخيرَ المُخَصَّصِ إلى وقتِها أيضاً، وهو الذي ذهب إليه البَدْرُ - رحمه الله تعالى[1]-، وأنَّ المانِعين من تأخيرِ البيانِ مُطلقاً قالوا بمَنْع التَّخصيص، قالوا: لأنَّ العُمومَ إذا وردَ غير مُخَصَّصٍ، وكان المُرادُ منه التخصيصَ، أفْضى ذلك إلى التَّلبيس على السامع، والشرعُ على خلافِ ذلك.

وذهَبَ أبو الحسنِ الكَرْخيُّ وبعضُ الشافعيةِ إلى الفرق بين تأخيرِ البيانِ وتأخيرِ التخصيص، فجوَّزوا تأخيرَ البيان دُونَ تأخيرِ التخصيص، واختارَه صاحبُ «المنهاج»[2]، وحُجَّتُهم في منع تأخيرِ التخصيصِ هي حُجَّة الأوَّلين في حصول التلبيسِ على السامع[3]، ونحنُ لا نسلِّمُ أنه تلبيسٌ، بل نقول: إنَّه مأمورٌ بمُقتضى العمومِ بحسبِ الظاهر، فإنْ كان المُرادُ مِن العمومِ بَعْضَه، فلا يَشْرَعُ المكلَّفُ في العملِ إلا والمُخَصَّصُ واردٌ عليه، فإنْ تأخَّر المُخَصَّصُ حتى عَمِلَ بالعُموم، صارَ المخصّصُ ناسِخاً لبعضِ العمومِ لا مُخصّصاً له.

والحُجَّة لنا على جوازِ تأخيرِ التخصيصِ أيضاً قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ الآية (النساء: ١١) ولم تسمَع فاطمة: «نحنُ معاشرَ الأنبياء لا نُورَث».[4] فطلبَتْ مِيراثها من أبيها. وقولُه تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٧٠) للشمَّاخي.
(٢) انظر «منهاج الوصول»: (١٤٣) للمرتضى الزيدي.
(٣) انظر «الغيث الهامع على جمع الجوامع»: (٢: ٤٣٠) لأبي زرعة العراقي.
(٤) سبق تخريجه.

كَآفَّةً ﴾ (التوبة: ٣٦) ولم يسمَعْ أكثرُ الصحابةِ قولَه عليه الصلاة والسلام في المجوسِ: «سُنّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب»[1].

لا يُقال: إنَّ الذي يُشتَرطُ وجودُه هو اقترانُ المُخَصِّصِ بالعامِّ لا فَهْمُ المُخاطَبِ التخصيص، ولا عِلْمُه به، لأنَّا نقول: إنَّ من يَمْنَعُ من تأخيرِ التخصيصِ إنَّما يمنعُه فِراراً من حصولِ التلبيس على السامع مع ذِكْرِ العموم أوّلاً، ثم ذكْرِ التخصيصِ ثانياً بعد مُدَّةٍ وتَراخٍ، وهذه العلَّةُ حاصلةٌ في عدمِ سَماعِ بعضِ المُخاطبين لذلك.

وأيضاً، فلو لم يصحَّ تأخيرُ المخصَّصِ إلى وقتِ الحاجةِ إليه لَما نُقِلَت الآيةُ العامَّةُ المرادُ بها الخصوصُ، أو الحديثُ العامُّ المرادُ به الخصوصُ أيضاً إلاَّ وهو مُقْتَرنٌ بِمُخَصِّصِه، ومن المعلومِ أنَّ الآياتِ العامَّة والأحاديثَ العامة أيضاً قد نَقَلتها الصحابةُ والتابِعون فمَنْ بعدَهم ولم يقرِنوها بمُخصّصها غالباً، بل رُبما ينقُل العامَّ من الكتابِ والسُّنةِ بعضُ الصحابةِ، ويَنقُلُ المُخَصّصَ

(١) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ»: (١: ٢٣٣)، وعبد الرزاق في «المصنَّف»: (١٠٠٥٩) وابن أبي شيبة في «المصنَّف»: (١٠٧٦٥)، وأبو عُبيد في كتاب «الأموال»: (٤٠) والبيهقيُّ في «السنن الكبرى»: (٩: ١٨٩) من حديث جعفر بن محمد عن أبيه - يعني علي بن الحسين - أنَّ عمر بنَ الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنعُ في أمرهم؟ فقال عبدالرحمن بن عوف: أشهد لسمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب» قال ابن عبد البَرِّ في «التمهيد»: (٢: ١١٤) هذا حديثٌ منقطع، لأنَّ محمد بن علي لم يَلْقَ عُمَرَ ولا عبدالرحمن بن عوف، ثم ذكر له طريقاً أخرى لكنها منقطعة، ثم قال: ولكنَّ معناه متصلٌ من وجوهٍ حِسان.
قلت: قد ذكر الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (٦: ٣٠٢): أنَّ هذا الحديث منقطعٌ مع ثقة رجاله، وأنَّ أبا عبيد قد روى - يعني في «الأموال»: (٤٤) - بإسنادٍ صحيح عن حذيفة قال: لولا أني رأيتُ أصحابي أخذوا الجزيةَ من المجوس ما أخذتُها. كذا قال الحافظ رحمه الله، والصواب أنَّ قائل ذلك هو أبو موسى الأشعريُّ. ويتقوى هذا الحديث أيضاً بما جزم به البخاري في «صحيحه»: (٣١٥٦) حيث قال: ولم يكن عمرُ أخذَ الجزيةَ من المجوس حتى شهد عبدالرحمن بن عوف أنَّ رسولَ الله ﷺ أخذها من مجوس هجر. انتهى. ولتمامِ الفائدةِ انظر «الهداية في تخريج أحاديث البداية»: (٦: ٤٤) للحافظ الغُماري.

صحابيٌ غيره، ورُبما يَنْقُلُ العامَّ من الصحابة مَنْ لا عِلْمَ له بمُخَصّصه والحالُ أنَّه مخَصّص، وهكذا مَنْ بعدَ الصحابةِ من التابعين وتابعِ التابعين إلى زمانِنا هذا، فكان ذلك كالإجماعِ على جوازِ تأخيرِ المُخَصّص.

وأيضاً، فإنَّ المُشاهَدَ في زمانِنا أنَّ أكثرَ الناس، بل وأكابرَ العلماء يَسْمعون عُموماتِ خطابِ الشارع، وغالبُها مُخَصَّصٌ، ولا يَطَّلعون على مُخَصِّصها غالباً إلا بعد شِدَّةِ البحثِ عن الاطلاع عليه، وإغراقِ النظر في طلب الوقوفِ لديه، ولو لم يكن تأخيرُ المخصِّص جائزاً ما احتيجَ إلى هذا الحالِ في طلبِ الوقوفِ عليه.

وأيضاً، فإنَّ تأخيرَ البيانِ جائزٌ بما تقدَّم من الأدلةِ، فتأخيرُ المخصَّص مِثْلَه إن لم يكن أَوْلى منه بالجواز.

قال البدرُ الشمَّاخي -رحمه الله تعالى[1]-: وجائزٌ تأخيرُ بعضِ المُخَصِّصات عن بعضٍ، نَحوُ ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥) ثم أخْرَجت أهلَ الذمَّة، ثم المرأةَ ثم العبدَ على التدريجِ، ومَنَعَه بعض، يعني أنَّه إذا كان للعامِّ الواحدِ جُملةُ مُخَصّصات، فيصحُّ أن تتعاقبَ تلك المخصّصات ولا يجبُ أن تَرِدَ جملةً واحدةً كما في الآيةِ التي ذكرها، وكما في آيةِ الميراثِ، أُخْرِجَ منها القاتلُ والكافرُ بتدريجٍ[2]، ومنعَه بعضُ القائلين بجوازِ تأخيرِ التَّخصيص، لأنَّ فِعْلَه في البعضِ يُوْهِمُ وجوبَ الباقي من العامِّ بعد التخصيصِ الأول.

وأجيبَ بأنه إذا لم يمنَع إبهامَ الوجوبِ بمُقتضى العامِّ من تأخيرِ التخصيص، فمِنَ الأوْلى أن لا يَمْنَعَ إيهامَ وجُوبِ الباقي بعدَ التخصيصِ، لأنه بعضُ ذلك، والله أعلم.

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٧١) للشَّماخي.

(٢) وقد سبق تخريج أدلَّته الشرعية.

ثم قال:

وهكـــذا يَجـــوزُ للرَّســـولِ تأخيرُهُ عن زمـنِ الـنُّـزُول

أي: كما أنَّ تأخيرَ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ إليه جائز، فكذلك أيضاً يجوز للرسول ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ تأخيرُهُ عن وقتِ نزولِه إلى وقتِ الحاجةِ إليه، وهو أحدُ الأشياءِ التي أُمِرَ الرسولُ -عليه الصلاة والسلام- بتبليغِها. وتأخيرُ التبليغِ من وَقْتٍ إلى وقتٍ نظراً للمصلحةِ جائِز، مِثْلُ أن يُؤْمَرَ الرسولُ أن يُبَلِّغَ: «أقِيموا الصلاة» فيقتضي نظرُه تأخيرَ هذا التبليغِ إلى وقتِ وجوبِ إقامتِها لمصلحةٍ يَراها، فذلك جائزٌ له ما لم يُؤْمَرْ بالتبليغِ فوراً(١).

وقيل: لا يجوزُ له ذلك، لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ (المائدة:٦٧) قالوا: والأمرُ موضوعٌ للفورِ مع ما في الآية من التهديد على ترك التبليغ، قلنا: لا نُسَلِّم أنَّ الأمر موضوع للفورِ، كما قدَّمْنا تحقيقَه، والتهديدُ في الآيةِ إنَّما هو على تَرْكِ التبليغِ رَأْساً لا على تأخيرِه فقط.

وأيضاً، فإنَّ القَصْدَ بأمْرِه في التبليغِ هو مطابقةُ المصلحةِ، فكأنه قال تعالى: بلِّغْه على ما تقتضيه المصلحةُ في التأخيرِ والتقديم، وإنّما قُلْنا ذلك لأنَّا نَعْلَمُ أنَّ القَصْدَ بالشرائعِ المَصالح، فإذا كان المقصودُ بها المصالحَ، فتَبليغُها أيضاً يكونُ على وَفْقِ المصلحةِ في التقديم والتأخير(٢)، ولا بُدَّ من ذلك، لأنَّ الفَرْعَ تابعٌ

(١) انظر «الأحكام»: (٣: ٤٤) للسيف الآمدي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (٢: ٧٣) و«الغيث الهامع على جمع الجوامع»: (٢: ٤٣١) للعراقي.

(٢) وجعله ابن عطية من باب الأمر بالتبليغ على الاستيفاء والكمال، لأنه قد كان بَلَّغ، فإنَّما أُمِر في هذه الآية بألاَّ يتوقَّف عن شيءٍ مخافة أحدٍ، وذلك أنَّ رسالته ﷺ تضمَّنت الطعن على أنواع الكفرة، وبيانَ فساد حالهم، فكان يلقى منهم عَنَتاً، وربما خافهم أحياناً قبل نزول هذه الآية، فقال الله له: ﴿بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ أي: كاملاً مُتَمَّماً، ثم توعَّده تعالى بقوله: ﴿وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾=

للأصلِ، ولا يلزَمُ مِن هذا موافقةُ المعتزلةِ في القولِ بوجوبِ مُراعاةِ الصَّلاحية والأصلحيةِ على الله سبحانه وتعالى، لأنّا نقولُ: إنَّ الصلاحيةَ والأَصْلحيَّة قد كانتا مِنه تعالى لخَلْقِه مَنّاً منه تعالى وفَضْلاً[1].

فإن قيل: إذا صحَّ تأخيرُ التبليغِ عن وَقْتِ النزولِ، فما الفائدةُ في إنزالهِ على الرسولِ قبلَ وقتِ الحاجةِ إليه؟

أُجيب بأنَّه يُمكنُ أن تكونَ فائدةُ الواجبِ المُوَسَّع، وهي الثوابُ على اعتقادِ الامِتثال، والتهيُّؤ للامتثالِ والاستعدادُ له، وغيرُ ذلك من الفوائدِ الظاهرةِ، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ أنَّ البيانَ يكونُ بالعقلِ ويكونُ بالنقل، فقال[2]:

وقَـدْ يَجـي البَيـانُ بالمَعْقُـولِ — وقد يَجي مِن جانبِ المَنْقُولِ
يكُـونُ بالكتـابِ والسنَّـةِ مِـنْ — قَـوْلٍ وفِعْلٍ وبإجماعٍ زُكِنْ

[3] يكونُ البيانِ بالعقلِ، ويكونُ بالنقلِ. فأمَّا البيانُ العقليُّ فَنْحوُ قولِه تعالـى:

= أي: إنك أن تركت شيئاً فكأنما قد تركت الكُلّ، وصار ما بلغْتَ غير مُعْتَدٍّ به. انتهى من «المحرر الوجيز» (٥٦٣).

(١) انظر «الموافقات»: (٢: ٤) حيث ذكر الشاطبي: إنَّ هذه الدعوى لا بُدَّ من إقامةِ البرهان عليها صحَّة أو فساداً، وأنه قد وقع الخلافُ فيها في علم الكلام، وأنَّ الفخر الرازي قد زعم أنَّ أحكام الله تعالى ليست معلَّلةً بعلَّةٍ البتَّة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أنَّ أحكامه تعالى مُعَلَّلةٌ بمصالح العباد، وأنه اختيارُ أكثر الفقهاء المتأخرين، ثم نبّه -رحمه الله- إلى اضطرار الرازي إلى إثباتِ العلل للأحكام لكي يتأتّى له القولُ بالقياس، وأنه دليلٌ شرعي، فأثبتَ العِلَلَ على أنها بمعنى العلامات المَعرِّفةِ للأحكام خاصة. انتهى.

(٢) لتمام الفائدة، انظر «قواطع الأدلة»: (١: ٢٩٤) للسمعاني، و«شرح مختصر الروضة»: (٢: ٦٧٨) للنجم الطوفي، و«شرح اللمع»: (١: ٤٦٩) لأبي إسحاق الشيرازي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (٢: ٦٧)، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (٣: ٤١٩) للتاج السُّبكي، و«البحر المحيط»: (٣: ٧٢) للبدر الزركشي.

(٣) يعني عُرِفَ وعُلِمَ. انظر «القاموس المحيط»: (١٥٥٣) للفيروزآبادي.

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (النحل: ١٧) قال البَدْرُ الشمَّاخي[١]: وجميعُ حُجَجِ الله على الكُفَّارِ، بل جميعُ الحُجَجِ مُطْلقاً إنَّما بيانُها بالعقل؛ يعني أنَّ الربَّ تعالى ألزمَ المُشْرِكين في احتجاجِه عليهم أُموراً لا يُمكنُهم إنكارُها عقْلاً، فالعَقْلُ قاضٍ ببَيانِ تلك الأمورِ، فهوَ بيانٌ عَقْلي.

وأما البيـــانُ النقليُّ، فيكونُ بالكتابِ للكتاب وللـــسنةِ، نَحوُ قـــولِه تعـــالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ الآية (النساء: ١١) بَيانٌ للنصيب المفروضِ في قولِه تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا ﴾[٢] وما أشْبَهها[٣]، ونَحوُ قولِه تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ ﴾ (الأحزاب: ٣٢ و٣٣) الآية بيانُ للأهل في قوله ﷺ: «أُذكِّركُم الله في أهلِ بيتي»[٤]، قال البَدْرُ[٥]: فَبيَّن الله تعالى أنَّ أهلَ بيته هُنَّ نِساؤه خاصَّةً.

ونحوُ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ (التوبة: ٥) بيانٌ لقولِه ﷺ: «أُمِرْتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلا الله»[٦] الحديث.

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٦٣) للشمَّاخي.

(٢) كذا في الأصل: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا ﴾ فليُحرَّر. وما ذكر مركب من آيتين وردتا في سورة النساء، الأولى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ ﴾ (سورة النساء:٣٣)، والثانية ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا ﴾(سورة النساء: ٧).

(٣) انظر «أحكام القرآن»: (٢: ٧٩) للإمام الجصَّاص.

(٤) هو جزءٌ من حديثٍ طويل صحيح أخرجه الإمام أحمد في «المسند»: (١٩٢٦٥)، ومسلم في «الصحيح»: (٢٤٠٨)، والنسائي في «السنن الكبرى»: (٨١١٩)، وابن خزيمة (٢٣٥٧)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار»: (٣٤٦٤) وغيرهم من حديث زيد بن أرقم رضي الله عنه.

(٥) «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٦٢) للبدر الشمَّاخي

(٦) سبق تخريجه. ولتمام الفائدة، انظر «تفسير ابن كثير» (٤: ١١١) و«البحر المحيط»: (٣: ٧٥) للبدر الزركَشي.

ويكون البيانُ بالسنَّةِ قوْلاً وفِعلاً وتقْريراً لقولِه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، ولقولِه تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧).

فأمَّا البيانُ بالقولِ، فلا خلافَ فيه، وذلك نحوُ قولِه ﷺ: «ليسَ فيما دُونَ خمسةِ أوسُقٍ صَدَقَة»[1] بيانٌ لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[2] (الأنعام: ١٤١) وهو كثيرٌ، لأنَّ اكثرَ العباداتِ وردَتْ في القرآنِ مُجْمَلةً، فبيَّنَها ﷺ.

وأمّا البيانُ بِفِعْلِه وتقريرِه ﷺ، فالجمهورُ على وقوعه، وهو الصحيحُ[3]، لِعِلْمِنا برجوعِ الصحابةِ إليهما كالرجوع إلى قوله، وقد بيَّنَ ﷺ الصلاة بِفِعْلِه وقال: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»[4]، وكذلك الحجُّ، وقال: «خُذوا عني مناسِكَكم»[5]، ولأنَّ المشاهَدة أدلُّ، «وليس الخبرُ كالعِيان»[6]، ولأنَّ السكوت على المُنْكرِ لا يجوزُ عليه، فسكوتُه عنه كالإباحةِ له.

(١) سبق تخريجه.

(٢) يؤيِّده قولُ ابن العربي في «أحكام القرآن»: (٢: ٧٥٨): وهذه الآيةُ خاصةٌ في مُخرجات الأرض مُجْمَلةٌ في القَدْرِ، فبيَّنه رسولُ الله ﷺ الذي أُمِرَ بأن يُبيِّنَ للناس ما نُزِّل إليهم، فقال: «فيما سقتِ السماءُ العُشر، وما سُقِيَ بنَضْح أو داليةٍ نصفُ العُشر»؛ فكان هذا بياناً لمقدارِ الحقِّ المُجْمَلِ في هذه الآية. وقال أيضاً ﷺ: «ليس فيما دون خَمْسَةِ أوسُقٍ من حَبٍّ أو تمرٍ صدقة» أخرجه مسلم وغيره، فكان هذا بياناً للمقدار الذي يؤخَذُ منه الحقّ، والذي يُسَمَّى في ألْسِنَةِ العلماءِ نِصاباً: انتهى. ولتمام الفائدة انظر «تفسير ابن كثير»: (٣: ٣٤٨).

(٣) انظر «المعتمد»: (١: ٣١١) لأبي الحسين البصري، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٣: ٤١٦) للتاج السبكي.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) هذا جزءٌ من حديثٍ صحيح أخرجه الإمام أحمد، في «المسند»: (٢٤٤٧)، والطبراني في «المعجم الكبير»: (١٢٤٥١)، والحاكم في «المستدرك»: (٢: ٣٨٠)، والقُضاعي في «مسند الشهاب»: (١١٨٢) وغيرهم من حديث ابن عباس، وصحَّحه ابن حبّان (٦٢١٣) وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

وخالفَ الدقَّاقُ[1] **في البيانِ بالفعلِ، وقال:** إنَّه لا يصحُّ البَيانُ به، لأنَّه لا ظاهِرَ له، وإنَّما البيانُ بما يصحَبُه من القولِ الذي يؤخَذُ منه وَجْهُه.

وخالف أبو عبدِالله البصريُّ في البيانِ بالتقرير، فقال: لا يصحُّ البيانُ به لاحتماله، ونَفْيُ البيانِ بالتقريرِ هو لازمُ الدقَّاقِ أيضاً، لأنه إذا لم يُثبت عنده البيانُ بالفعلِ، فَعَدَمُ ثُبوتِه بالتقريرِ أوْلى.

احتجَّ الدقَّاقُ بأنَّ الفِعْلَ يطولُ، فيؤدِّي إلى تأخيرِ البيان، وهو لا يجوز كما مرَّ.

قُلنا: قد يطولُ البَيانُ بالقولِ أيضاً، وأيضاً فطولُه لمزيدِ الفائدةِ، ولكونه أوضَحَ من القول، وأدّل على المطلوبِ لا بأسَ به، وأيضاً فالمُبَيَّنُ المشروعُ إنَّما يكونُ عَقِبَ البيانِ، وقَبْل تمامِه لازماً، والممنوعُ من تأخيرِ البيان إنَّما هو عند الحاجة إليه، أمَّا قَبْلَها فلا يُمْنَعُ كما قَدَّمْناه آنِفاً.

احتجَّ أبو عبدِالله البصريُّ بأنَّ سُكوتَه -عليه الصلاة والسلام- مُحْتَمِلٌ للرضا بالفعلِ، ومحتمِلٌ لغير ذلك، فلا يكونُ بياناً.

قُلنا: سكوتُه مع القدرةِ على إنكارِه غيرُ جائزٍ عليه ﷺ، لأنَّه سكوتٌ على مُنْكَر، فَعَلِمْنا أنَّ المسكوتَ عنه مُباحٌ كما مرَّ، والله أعلم.

ويكونُ البيانُ بالإجماعِ اتفاقاً ممَّن أَثْبَتَ حُجِّيَّة الإجماع[2]، وذلك نحوُ ما أجْمَعوا عليه مِنْ قَوْلِ أبي بكرٍ الصديقِ ـ رضوان الله عليه ـ: وأيْمُ الله لأقتُلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بين الصلاةِ والزكاة، بيانٌ لقولِه ﷺ: «فإذا قالوها فقد عصَموا مني

(١) أبو بكر الدقَّاق الشافعي (٣٠٦-٣٩٢هـ) له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٣: ٢٢٩).
(٢) انظر «أصول الجصَّاص»: (٢٥٧).

دِماءَهم وأموالَهم إلاّ بحقِّها»(١). فبيَّنَ إجماعُهم على قولِ الصدِّيق أنَّ من حَقِّها أنْ لا يُفَرَّقَ بين الصلاةِ والزكاة(٢)، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ حُكْمِ البيانِ قُوَّةً وضَعْفاً، فقال(٣):

وقـد يَجـي أقْـوى من المُبَيَّـنِ ... ومِـثْـلَـهُ في مَتْنِهِ المُعَيَّنِ
وقد يَجي أدنـى ومَنْعُ أحْمَدِ ... كغيرِهِ لَـذْيـنِ غَـيْـرُ جَيِّدِ

(٤) أعلم أنَّ البيانَ قد يكونُ أقْوى من المُبَيَّن، وقد يكونُ مِثْلَه في القوة، وقد يكونُ أدْنى منه قُوَّةً، فلا يجبُ إذا كان المُبَيَّنُ مُتواتراً أو مَشْهوراً أن يكونَ البيانُ مِثْلَه، بل يجوزُ أن يكونَ بيانُ المتواتِر آحادّياً.

ومَنَعَ بَدْرُ العلماءِ أبو العباس أحمدُ بن سعيدٍ الشمَّاخي -رحِمه الله تعالى- أن يكونَ البيانُ مُساوياً للمُبَيَّنِ أو أدنى منه قُوَّةً، وقد سَبَقه إلى هذا المنعِ ابنُ الحاجِب(٥)، ومَنْعُهما من ذلك ليسَ بجَيِّد.

واحتجاجُ البَدْر ـ رَحِمَه الله تعالى ـ على ذلك بما حاصِله(٦): أنه إذا كان

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «عارضة الأحوذي لشرح جامع الترمذي»: (١٠: ٧٣) لابن العربي المالكي حيث ذكر: أنَّ أبا بكر - رضي الله عنه - إنّما قاتلَ أهل الردةِ بالنصّ لا بالاجتهاد، وأنه لو قاتلهم بالاجتهاد لكان ذلك له، ولكنَّ النصَّ ثابت، فأما رُواةٌ فاستذكروه، وأمَّا رواةٌ فاتبعوه، فكان ذلك إجماعاً، ولذلك قال عمر ابن الخطاب: فوالله ما هو إلاّ أن شَرَحَ الله صَدْرَ أبي بكرٍ للقتال، فعرفتُ أنه الحق.

(٣) لتمام الفائدة، انظر «المعتمد»: (١: ٣٣) لأبي الحسين البصري، و«المحصول»: (٥: ٢٣٣٢) بشرح القرافي، و«فواتح الرحموت»: (٢: ٤٨) لابن عبدالشكور، و«شرح الكوكب المنير»: (٣: ٤٥) للعلاء المرداوي، و«حاشية البناني على المحلّي»: (٢: ٦٨)، و«شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٦٧) للبدر الشمَّاخي، و«رفع الحاجب»: (٣: ٤١٩) للتاج السُبكي.

(٤) يعني البدر الشمَّاخي كما سيصرِّح بعد قليل.

(٥) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٤٤) بشرح الإيجي، و«شرح مختصر العدل» ص٢٦٧.

(٦) انظر كلام البدر الشمَّاخي في «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٦٧).

البيانُ أَضعَفَ، لزِمَ إلغاءُ الأقوى، وإن تساويا، فليسَ أحدُهما أوْلى بالبُطلانِ من الآخرِ، لأنَّ إبطاله من غيرِ دليلٍ تحكُّمٌ، فمَمْنوع[١]؛

أمَّا أوّلاً، فإنَّ هذا الإلزام إنَّما يتوجَّهُ على تخصيصِ العمومِ، وتقييدِ المُطْلَق، والعدولِ عن الظاهرِ إلى المعنى الباطِنِ، وكلامُنا إنَّما هو في بيانِ المُجْمَل، وبَيانُ المُجْمَلِ إنَّما يُكتفى فيه بأدنى إشارةٍ وأَوْهى قَرينة[٢].

وأما ثانياً، فقد وردت الأدِلةُ في تَخْصيصِ العموم بخبرِ الآحادِ والقياسِ ونحوِهما، ولا شَكَّ أنَّ عُمومَ الكتابِ أقوى مِنها مَتْناً، وإن تساويا في الدلالة، ثم إنَّه بعدما جرى القلمُ بما هاهُنا، رأيتُ في كلامِ البدرِ في «شَرْح مختصره» ما يدلُّ صريحاً على أنَّ المرادَ بالبيانِ الذي اشترطَ فيه أن يكونَ أقوى من المُبَيَّنِ إنَّما هو في تخصيصِ العُمومِ، وتَقْييدِ المطلق، والعُدول عن الظاهرِ خاصةً، حيث قال: هذا في الظاهر، وأما المُجْمَلُ، فيكفي في بَيانِه أَدْنى دلالةٍ ولو مَرْجوحاً لعدم التعارُض[٣]، وهو أَهْوَنُ حالًا ممّا يقتضيه إطلاقُه الأول، ويبقى الاعتراضُ الثاني متوجِّهاً عليه بتَمامِه، مع أنَّه صَحَّحَ أنَّ العُمومَ يُخَصَّصُ بخبرِ الواحدِ، وأَنَّ خَبَرَ الواحد مُقَدَّمٌ على الظاهرِ، وأنْتَ خبيرٌ أنَّ العموم والظاهرَ قد يكونان مُتَواتِرَيْن، فهما أقوى من خبرِ الواحدِ مَتْناً، وإنْ سَاوَياه دلالةً، على أنَّ البَدْرَ يمنَعُ البيانَ في ذلك بالمُساوي.

وأمَّا ابن الحاجب، فلم يُنْقَلْ عنه هذا التفصيلُ الذي ذكَره البدرُ، بل الذي نُقِلَ عنه قاضٍ بعَدَمِ هذا التفصيلِ، وصريحٌ في اشتراطِ ذلك في بَيانِ المُجْمَل، وهذا نصُّ المنقولِ عنه:

---

(١) هو متعلِّقٌ بقوله: واحتجاج البَدْر.

(٢) وهو الذي ردَّ به التاج السبكي على ابن الحاجب كما في «رفع الحاجب»: (٣: ٤٢١).

(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٦٧) للبدر الشمَّاخي.

قال ابنُ الحاجب(١)**:** بل يجبُ أن يكونَ البيانُ أقوى في الشهرةِ من المُجْمَلِ، حيث يَتَفاوتان، فأمَّا حيث يَسْتويان في التواتُرِ، فلا سبيلَ إلى كَوْنِه أقْوى.

قال صاحب «المنهاج»(٢)**:** والعجبُ مِن ابنِ الحاجبِ حيثُ جَوَّزَ تخصيصَ القطعيِّ بالظنيِّ(٣)، ومَنَعَ من بيانِ المُجْمَل بالظنيِّ، وفي التخصيصِ عُدولٌ مِن أقوى إلى أضعَف، وليس في المُجْمَل ذلك، فإنَّ المُجْمَلَ لا يُفْهَمُ منه شيءٌ يُعْمَلُ به، فوُروده وعدَمُه على سَواء، فإذا ورَدَ في بيانِه خبرٌ آحادِيٌّ كان كورودِ الآحاديِّ مِن دونِ أن يتقدَّمَه مجمل، فورودُه في بيانِ المُجملِ كورودِه ابتداءً، لاشتراكِهما في أنَّه لم يحصُلْ به العدولُ من أقوى إلى أضعف، فكما يجبُ العملُ بالآحاديِّ الواردِ ابتداءً، كذلك ما وَرَدَ في بيانِ المُجمَل لما ذكرنا. قال: وهذا واضحٌ كما ترى.

وقال في موضع آخَرَ: وأمَّا ابنُ الحاجبِ فلم أقِفْ له على حُجَّةٍ؛ أي: في اشتراطِهِ أن يكونَ البيانُ أقوى من المُبَيَّن، قال: ولعلَّه يحتجُّ بأنَّ البيانَ هو المقصودُ. ومن البعيدِ أن يكونَ غيرُ المقصودِ أقوى نَقْلاً، والداعِي إلى نَقْلِ بيانِه أقوى.

والجوابُ: أنَّ دليلَ وجوبِ العملِ بالآحاديِّ لم يُفَصَّلْ بَيْنَ ورودِه بَياناً أو غيرَ بيان، ولا نُسَلِّمُ استواءَ الداعِي في كل حال.

---

(١) يبدو أنَّ الإمام السالميَّ قد نقل نصَّ ابن الحاجب في هذا الموطنِ بالواسطة عن المرتضى الزيدي صاحب «المنهاج»، وإلاَّ فإنَّ عبارة ابن الحاجب في «المختصر» مختلفةٌ عمَّا نقله المصنِّف. وعبارتُه ثمَّةَ: المختارُ: أنَّ البيانَ أقوى... لنا: لو كان مرجوحاً، أُلْغِيَ الأقوى في العامِّ إذا خُصِّص، وفي المُطْلَق إذا قُيِّد، وفي التساوي التحكُّم. انتهى. انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٤٤) بشرح العضد الإيجي.

(٢) «منهاج الوصول»: (١٣٢) للمرتضى الزيدي.

(٣) يعني حيث جوَّز تخصيصَ القرآن بخبر الواحد. انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٢٨) بشرح العضد الإيجي.

أقولُ: والظاهِرُ من كلام ابنِ الحاجبِ أنَّه لم يُرِدْ ما ذكَره، وإنَّما يُريدُ أنَّه لا يُعْدَلُ إلى البيانِ إلا إذا كانَ أقوى، واحتجاجُ البَدْرِ المتقدِّمِ ذِكْرُه هو المناسب لمقصودِ ابنِ الحاجبِ، ولعلَّها حُجَّتُه بعَيْنِها، والله أعلم.

وأوجَبَ أَبو الحسنِ الكَرْخِيُّ أن يكونَ البيانُ مُساوياً في قُوَّتِه للمُبيَّن[1]، ومن هاهُنا لم يَقْبَل خبرَ الأوساقِ[2] المُبَيِّن لقولِه ﷺ: «فيما سَقَت السماءُ العُشُر»[3] لأنَّ حديثَ الأوساقِ آحاديٌّ، وهذا الحديثُ متواتر، وحُجَّتُه على ذلك هو ما تقدَّم من حُجَّتِه على مَنْعِ تخصيصِ القَطْعيِّ بالظني، والجوابُ واحِد، فتحصَّل في المسألةِ ثلاثةُ أقوال:

الأول للأكثرِ. وهو قولُ أبي الحسين والقاضِي وغيرِهما: أنَّه يصحُّ كَوْنُ البيانِ أضْعَفَ نَقْلاً[4].

والقولُ الثاني للكَرْخِيّ: أنَّه يجبُ استواؤهما.

والقولُ الثالث لابنِ الحاجب: أنَّه يجبُ أن يكونَ البيانُ أقوى حيثُ يتفاوتان.

وزاد البدرُ الشمَّاخي قوْلاً رابعاً[5] وكأنه لنَفْسِه وهو: أنَّه إذا كان البيانُ لظاهِرٍ كالعمومِ والمطلقِ، فيجبُ أن يكونَ البيانُ أقوى من المُبَيَّن، وإن كان البيانُ لمُجْمَلٍ، فلا يجبُ فيه ذلك لعدمِ التعارُضِ هاهُنا بخلافِ الصورةِ الأُولى، وهو تفصيلٌ حَسَنٌ وتفريقٌ جَيِّد.

---

(١) نقله أبو الحسين في «المعتمد»: (١: ٣١٣).
(٢) يعني قوله ﷺ: «ليس فيما دون خَمْسَةِ أَوسُقٍ صدقة» وقد سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) وعلَّله أبو الحسين بأنه لا يمتنعُ تعلُّقُ المصلحة بذلك. انظر «المعتمد»: (١: ٣١٤).
(٥) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٦٧) للبدر الشمَّاخي.

ولئن تأمَّلْتَ استدلالاتِ المانِعين أن يكونَ البيانُ أضعفَ من المُبَيَّن، وجَدْتَ جميعَها مَقْصوراً على بيانِ الظاهر دُونَ بيانِ المُجْمَل، وعلى كلِّ حالٍ، فأقوى المذاهبِ وأرجَحُها، وأحسَنُ الأقوالِ وأصحُّها هو ما قدَّمْتُه لك آنفاً، ولذا اقتصَرْتُ عليه في النظمِ، وأشَرْتُ إلى غيرِه بالتضعيفِ، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ ما إذا تكرَّر البيانُ، فقال[1]:

وإن تكَـرَّرَ البيـانُ حُكِمـا	**بأنَّـه هـو الـذي تَقَدَّمـا**
والثانـي تأكيـدٌ لـه وعَيَّنـا	**بَعْضُهُم المَرْجوحَ حِينَ بَيَّنا**
وإنْ تعارَضَـا فقـدْ تَساقَطـا	**وبَقِيَ الإجمالُ ليسَ ساقِطا**
وإنْ تفاوَتـا فبالأقـوى عُمِـلْ	**وغيرُه، وإن يعارِضْه هُمِلْ**
كمـا إذا طـافَ طوافَيْـن ولـم	**يأمُرْنا إلاَّ بطَـوافٍ مُلْتَزَمْ**
فقَوْلُـهُ البيـانُ مُطْلقـاً، ومـا	**يفعلُهُ يُنـدَبُ أن يُلتَزَمـا**

إذا وردَ البيانُ متكرِّراً بعدَ وُرودِ المُجْمَل، فإمَّا أن يتَّفق البيانانِ في المعنى المشروع، وإمَّا أن يختِلفا بأن يكونَ مدلولُ أحدِهما مُخالفاً لمدلولِ الآخَر، فإن اتَّفقا فالأولُ من البَيانَيْن هو البيانُ، وإن جَهِلْنا التاريخَ مَثَلاً، والثاني منه تأكيدٌ للأوَّلِ، وإن كان أوهى دلالة مثلاً.

وقال بعضُ الأُصوليّين[2]: إنَّ أوْهى البيانَيْن وأَضْعَفِهما هو بَيانُ المُجْمَل، وإنَّ الأقوى منهما هو المؤكِّد، واحتجّوا على ذلك بأنَّ الأقْوى لا يُؤكَّدُ بالأَضْعَف.

وأُجيبَ بأنَّ هذا في التأكيدِ الغيرِ المُستقل[3]، أمَّا المستقلُّ، فلا يلزَمُ فيه ذلك، ألا ترى أنَّ الجُملةَ تؤكَّدُ بجُملةٍ دُونها نَحوُ: إنَّ زَيْداً قائم، زيدٌ قائم.

(١) لتمام الفائدة، انظر «رفع الحاجب»: (٣: ٤١٧) للتاج السبكي، و«حاشية البناني على المحلّي»: (٢: ٦٨)، و«الغيث الهامع على جمع الجوامع»: (٢: ٤٢٦) للعراقي.

(٢) انظر «إرشاد الفحول»: (٢٩٣) للشوكاني.

(٣) هذا كالمستمدِّ من كلام «البُناني على المحلّي»: (٢: ٦٨).

وإن اختلفَ البيانانِ، فإمَّا أن يتقاوَما في القوة، وإمَّا أن يتفاوَتا، فإن تقاوَما في القُوَّةِ تساقَطا، إذاً لا دليلَ يرَجِّحُ الأخْذَ بأحدهما دون الآخَر، ويبقى الإجمالُ على حالِه، وإنْ تفاوَتا في القوةِ، كما إذا كان أحدُهما فِعْلاً والآخَرُ قَوْلاً، فإنَّه يكونُ الأقوى مِنه هو البيانَ، ويُلْغى الأضْعَف، وذلك كما إذا أمرَنا ﷺ بطوافٍ واحدٍ، وطافَ هو طوافَيْن، وكان هذا بعد نُزولِ آيةِ الحجِّ المشتملةِ على الأمر بالطواف[1]، فإنَّ القولَ عِندنا هو البيانُ لمجمَلِ الآيةِ، وإنَّ فِعْلَه ﷺ خاصٌّ به[2]. نعم يُنْدَبُ أن يُطافَ طَوافانِ تأسِّياً به ﷺ كما سيأتي في حُكْمِ فِعْلهِ عليه الصلاة والسلام، أما إذا طافَ طوافاً واحداً، وأمَرَنا بطوافَيْن، فالواجبُ علينا ما أمرَنا به، وليس لنا أن نَتْركَ منه شيئاً، لأنه مختصٌّ بذلك من دُونِنا، وهذا كلُّه تقدَّمَ القولُ على الفِعْلِ أو تأخَّر.

وقال أبو الحُسين البَصْريُّ[3]: البيانُ هو المتقدِّمُ مِنهما كما في قِسْمِ اتِّفاقهما، أي: فإنْ كان المتقدِّم القَوْلَ، فحُكْمُ الفعلِ كما سَبَق، أو الفِعْلَ، فالقولُ ناسخٌ للزائِد منه.

قُلنا: عَدَمُ النسخِ بما قَدَّمناه أَوْلى، والله أعلم.

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: ٢٩)، قال ابن عطيَّة في «المحرَّر الوجيز»: (١٣١٠) والطوافُ المذكورُ في هذه الآية هو طوافُ الإفاضة الذي هو من واجبات الحجِّ، قال الطبري: لا خلاف بين المتأوّلين في ذلك. انتهى.

(٢) وهو الذي مشى عليه ابن الحاجب كما في «رفع الحاجب»: (٣: ٤١٨) للتاج السبكي، واحتجَّ له ابن عبدالشكور الحنفي في «فواتح الرحموت»: (٢: ٤٧) بأنَّ القولَ أَظْهَرُ وأدلُّ في تعيين المراد، فإنَّ الفِعلَ ربما يشتملُ على الزوائد من المندوبات.

(٣) انظر «المعتمد»: (١: ٣١٢-٣١٣).

مبْحَثُ الحقيقةِ والمجاز[1]

الحقيقةُ مأخوذٌ من حَقَّ الشيءُ: إذا ثَبَتَ؛ سُمِّيت بها الكلمةُ المستعملةُ فيما وُضِعَت له لثُبوتِها في موضعِها[2]، فهي فعليةٌ بمعنى فاعِلٍ على سَبيلِ التجوُّزِ في إسنادِ الحقيقةِ إليها[3].

والمجازُ مأخوذٌ من جازَ بالمكان: إذا تعدّاه، سُمَّيت به الكلمةُ المستعملةُ في غيرِ ما وُضِعَتْ له لمجاوزتها الموضعَ الذي وضَعَتْها له العرب.

ثم إنَّه أَخذَ في بيانِ تعريفِ الحقيقةِ وبيانِ ماهِيَّتِها، فقال:

إنْ لَفْظٌ استُعْمِلَ في مَوْضُوعِهِ ... فهو حقيقـةٌ علـى تَنْويعـهِ
لأَنَّـــه إمّـــا بوَضْـــعِ الشَّـــرْعِ ... أو عُرفِهِم، أو لُغَويُّ الوَضْع

«الحقيقة»: هي اللفظُ المُسْتَعْملُ فيما وُضِعَ له شَرْعاً، أو عُرْفاً، أو لُغة، فخرجَ «بالمستعمل» اللفظُ قبلَ الاستعمالِ، فإنَّه لا يُسمَّى حقيقةً ولا مَجازاً،

---

(١) انظر تفصيل هذا المبحث في «شرح اللمع»: (١: ١٦٩) لأبي إسحاق الشيرازي، و«قواطع الأدلة»: (١: ٢٦٦) للسمعاني، و«مختصر ابن الحاجب»: (٤٠) بشرح العضد الإيجي، و«أصول الجصاص»: (١: ١٩٨)، و«شرح مختصر الروضة»: (١: ٥٠٧) للنجم الطوفي، و«المعتمد»: (١: ١١) لأبي الحسين البصري، و«مختصر العدل والإنصاف»: للبدر الشمَّاخي، و«التلويح على التوضيح»: (١: ٦٩) للسعد التفتازاني، و«البحر المحيط»: (١: ٥١٣) للبدر الزركشي.

(٢) انظر «مفتاح العلوم»: (٣٥٨) للسكاكي، و«الكليات»: (٣٦١) للكفوي.

(٣) فهي هنا بمعنى الثابتة. زاد الفخر في «المحصول»: (١: ٢٨٥): أنَّ «الفعيل» قد يكون بمعنى المفعول، فيكون معنى «الحقيقة»: المُثْبَتة. انتهى. وفي «الكليات»: (٣٦٢): والتاءُ للتأنيث في الوجه الأول، ولنَقْلِ اللفظ من الوصفية إلى الاسمية في الثاني كما في نطيحةٍ وأكيلة، لأن «فعيلاً» بمعنى المفعول يستوي فيه المذكَّر والمؤنَّث. انتهى كلامه، ولتمامِ الفائدة، انظر «مفتاح العلوم»: (٣٦٠) للإمام السكَّاكي.

وخرجَ «بالمستعمل فيما وُضِعَ له» المجازُ، فإنَّهُ مُسْتعملٌ في غيرِ ما وُضِعَ له لعلاقةٍ بقَرينة، فانطبقَ الحدُّ على المحدود، وباقي التعريفِ إنَّما هو توضيحٌ فقط.

وفيه إشارةٌ إلى أنَّ الحقيقةَ تنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسام(١):

أحدُها: الحقيقةُ الشرعيةُ، وهي: لفظٌ استعملهُ الشارعُ في معنىً من المعاني. وغلبَ عليه، سواءٌ كان له معنىً في أصلِ الوضع فَنَقله عنه إلى معنىً ثانٍ، أو لم يكن له معنىً في الأصلِ مثلاً، وذلك كالوضوءِ، فإنَّه في أصلِ وَضْعهِ إنَّما هو للنظافةِ مُطْلقاً، ثم استعملَه الشارعُ في غَسْلِ الأعضاءِ المخصوصة على الوجهِ المخصوص، وكالصلاةِ فإنَّها في أصلِ وضْعِها للدعاءِ، ثم استعملَها الشارعُ في العبادةِ المُشتمِلةِ على الأذكارِ والأفعالِ على الوجهِ المخصوص. وكذلك الزكاةُ والصيامُ والحجُّ ونحوُها. فهذه الأشياءُ استعملَها الشارعُ في معانٍ غيرِ ما وُضِعَتْ له، فصارَتْ لا يتبادرُ منها عند الإطلاقِ إلاّ ما استعملَها فيه الشارعُ، فهي حقيقةٌ شرعية(٢).

النوعُ الثاني: حقيقةٌ عُرْفيّة، وهي: ما إذا استَعملَ أهلُ العربيةِ شَيئاً من الألفاظِ في غيرِ ما وُضِعَ له لغةً، ثم يغلبُ استعمالُه عليه حتّى يكونَ هو المتبادِرَ عندَ الإطلاقِ كالدابةِ مَثَلاً، فإنَّها في أصلِ الوضع لكلِّ ما يَدِبُّ على الأرضِ كما في قولِه تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، ثم غلب عليها استعمالُ العامةِ لها في ذواتِ الأربعِ، فهم يَقْصُرونها عليها، ولا يتبادَرُ عند الاطلاقِ إلاّ ذلك(٣).

---

(١) انظر «رفع الحاجب»: (١: ٣٧٢) للتاج السبكي.

(٢) وللبدر الزركشي زيادة مباحث في هذا الموطن، انظر «البحر المحيط»: (١: ٥١٧).

(٣) قال ابن عطية في «المحرَّر الوجيز»: (٩٣٢)، الدابةُ: ما دبَّ من الحيوان، والمرادُ جميعُ الحيوان الذي يحتاج إلى رزق ويدخلُ في ذلك الطائرُ والهوامُ وغير ذلك، كلُّها دواب... وتخصيصُه بقوله ﴿فِي

وكالغائطِ، فإنَّه في الأصلِ للمكانِ المنخفضِ، ثم نَقَلَه العُرْفُ إلى زِبْلٍ مَخْصوص(١).

وكالحائض، فإنَّه في الأصل لكلِّ فائضٍ، يُقال: حاضَ الوادي: إذا فاضَ، ثم نُقِلَ إلى فَيْضِ الدمِ المخصوص(٢).

وقد يكونُ العُرْفُ خاصّاً بقومٍ دُون آخرين، فيُسمَّى اصطلاحاً وعُرْفاً خاصاً، وذلك كالفعلِ، فإنَّه في اصطلاحِ أهلِ النحو اسمٌ لنحو: ضَربَ ويضربُ واضرب، وهو عُرْفٌ خاصٌّ بهم، لأنَّه في أصلِ الوضع اسمٌ للحَدَثِ مُطْلقاً، وكذلك أيضاً في عُرْفِ العامة، وكالفاعل والمفعولِ والتمييزِ والحالِ والظرفِ وغيرِ ذلك، فإنَّ لأهلِ النحوِ في كلِّ واحدٍ من هذه الأشياءِ استعمالاً مَخْصوصاً لا يتبادَرُ من إطلاقِهِ فيما بينهم غيرُه، فهو حقيقةٌ عُرْفيةٌ في حَقِّهم، وتُسَمَّى اصطلاحية أيضاً.

وكذلك الحَبُّ، فإنَّه في اصطلاحِ بعضِ النواحي يُطْلَق على الأَرزِّ خاصةً، فإنْ أرادوا به غيرَه قَيَّدوه بالإضافةِ، فهي حقيقةٌ في عُرْفِهم، لكنَّها خاصَّةٌ بهم.

النوعُ الثالث: الحقيقةُ اللُّغوية، وهي: اللفظُ المستعملُ في أصلِ ما وضعَتْه له العربُ، كالإنسانِ لابنِ آدم، والدابةِ لكل ما يدِبُّ، والأسدِ للحيوانِ المَخصوص، والحَجر للجمادِ المعروف وغير ذلك، فهذه الأشياءُ ونحوُها قد استعملَتها العربُ فيما وُضِعَتْ له في الأصل، فهي حقيقةٌ لُغويةٌ، وهي أصلُ

ٱلْأَرْضِ﴾ إنَّما هو لأنه أقربُ لجِسْهم.

(١) انظر «الصحاح»: (٣: ١١٤٧) للجوهري.

(٢) وهو منقولٌ عن المُبَرِّد، قال: سُمِّيَ الحيضُ حيضاً من قولهم: حاضَ السيلُ إذا فاض، وأنشدَ لعمارة ابن عقيل.

أجالت حصاهُنَّ الذواري، وحَيَّضَتْ   عليهـنَّ حَيضـاتُ السيـولِ الطواحم

الذواري: الرياح. والطواحم: من طَحمةِ الوادي، وهي دُفعتُه. والطُّحومُ: الدُّفوع. انظر «لسان العرب»: (٧: ١٤٢).

الحقائق، فحقُّها التقديمُ في الوضعِ، ثم تُعْقَبُ بالشرعيةِ، ثم العرفيةُ كما صَنَعَ ذلك كثيرٌ من المؤلِّفين(١)، لكن عَدلَ عن هذا الصنيعِ إلى ما ترى مراعاةً لترتيبِ النظم.

وإنَّما كان ترتيبُ النظمِ على ما ترى إشارةً إلى أنَّه إذا تعارضَت الحقائقُ الثلاثُ؛ بمعنى أنَّه إذا وردَ في كلامِ الشارع ما هو حقيقةٌ في الشرع لمعنىً، وفي كلِّ واحدٍ من العُرْفِ واللغةِ لمعنىً آخَرَ، فإنَّه يُقَدَّمُ المعنى الشرعي، وكذلك إذا تعارضَت الحقيقةُ العرفيةُ والحقيقةُ اللغويةُ، فالمُقدَّم منهما الحقيقةُ العرفية؛ مثالُ ذلك: إذا حَلَفَ حالِفٌ لا يأكُلُ اللحمَ، فأكَلَ السمكَ، فإنَّ الراجحَ عِندنا أنَّه لا يَحْنَثُ، لأنَّ عُرْفَنا خَصَّصَ اسمَ اللحمِ باللحم البَرِّي دُونَ البحريِّ(٢)، وإن كان في اللغةِ اسمُ اللحمِ شاملاً لهما جميعاً(٣).

وزاد قومٌ الحقيقةَ الدينيةَ كالفاسقِ، فإنَّه عِندنا اسمٌ لمرتكبِ الكبيرةِ مُطْلقاً(٤)، وعند المعتزلةِ اسمٌ لمرتكبِ كبيرةٍ غير الشرك(٥)، فهو حقيقةٌ عند كلٍّ واحدةٍ من الطائفَتين في المعنى الذي جعلوه له، وكذلك المؤمنُ، فإنَّه حقيقةٌ عندنا وعندَ المعتزلة فيمن أوفى بالواجباتِ عليه ديناً(٦)، وهكذا وعند التحقيقِ يرجِعُ هذا القسمُ إلى الحقيقةِ العُرْفيّةِ، فإنَّه نوعٌ منها.

(١) وذهب آخرون إلى ترتيب الحقائق كما يلي: لغوية، وعرفية، وشرعية. وهو الذي مشى عليه السمعاني في «قواطع الأدلة»: (١: ٢٧١)، وأبو الحسين في «المعتمد»: (١: ١٤)، وابن الحاجب في «المختصر»: (٤٠) بشرح الإيجي، والزركشي في «البحر المحيط»: (١: ٥١٤) وأمَّا الذي جرى عليه المصنِّفُ فهو الذي جرى عليه البدر الشمَّاخي في «مختصر العدل والإنصاف»: (١١).

(٢) انظر «شرح كتاب النيل»: (٤: ٣٠٥) للإمام القطب.

(٣) قد توسَّع الشهاب القرافي في بحث هذه المسألة في الفرق الثامن والعشرين من كتابه «الفروق»: (١: ٣٧٧)، ولتمام الفائدة انظر «القواعد»: (٢٦٤) لابن رجب الحنبلي، و«أعلام الموقعين»: (٣: ٦٢) لابن القيِّم، و«رسائل ابن عابدين»: (٢: ١٣٠).

(٤) انظر «مشارق أنوار العقول»: (٢: ٢٧٠) للإمام السالمي.

(٥) انظر «شرح الأصول الخمسة»: (٦٢٩-٦٣٠) للقاضي عبدالجبار.

(٦) انظر «مشارق أنوار العقول»: (٢: ١٩٧) للإمام السالمي.

وأنكر بعضُهم إمكانَ الحقيقةِ الشرعية، قال صاحبُ «المنهاج»[(١)]: ولا أظنُّ أنَّ هؤلاء القومَ إلا الذينَ زَعَموا أنَّ بينَ الأسماءِ ومُسمَّياتِها مناسبةً ذاتية.

وأنكر القاضي أبو بكرٍ الباقلاّني والقُشَيْري[(٢)] وُقوعَها فقط، وقد صَحَّحا أنَّها ممكنة[(٣)]، وتوقَّف الآمِديّ في وقوعِها لتعارُض الأدلة[(٤)].

وسببُ إنكارِ مَنْ أنكرَ إمكانَ الحقيقةِ الشرعيةِ ومَن أنكرَ وقوعَها فقط، إنَّما هو إنكارُ النقلِ للَّفْظِ عن مَعناه الأصليِّ إلى معنىً آخر، لأنَّه يقبُحُ عندَهم ذلك، ولا مصلحةَ فيه على زَعْمِهِم.

ونحن نقول: إنَّ النقلَ إذا كان لغرضٍ، فلا قُبْحَ فيه، كالغائطِ لمّا نُقِلَ إلى الشيءِ المعروف، وكان أصلُه للمكانِ المُنْخَفض، والغرضُ في نَقْلِه هو استسماجُ النُّطْقِ باسمِ ذلك الشيء، فعَدلوا إلى ما هو أحسنُ منه لَفْظاً مع ما بينَهما من المناسبةِ، لكَوْنِ المكانِ المنخفضِ ظَرْفاً لذلك الحَدَث، وكالدابة لمّا نُقِلَت لذواتِ الأربع خاصةً لكَثْرةِ الدَّبيبِ فيها دُونَ غيرِها من الحيوانات، وأنَّ الفائدةَ في نحوِ هذا غيرُ مجهولة، وأيضاً فالشرعُ قد شَرَعَ أشياءَ حَسُنَ أن يضعَ لها أسماءً؛ إمّا مُرْتجلةً وإمّا منقولةً كالصلاةِ للعباداتِ المخصوصة.

---

(١) «منهاج الوصول»: (١٢) للمرتضى الزيدي.

(٢) الإمام العلاّمة أبو نصر عبدالرحيم بن عبدالكريم بن هوازن القشيري النيسابوري (ت ٥١٤هـ) من أعيان الشافعية، تفقه بوالده وبإمام الحرمين، وكان مبالغاً في التعصُّب للأشاعرة، له ترجمة في «وفيات الأعيان»: (٣: ٢٠٧)، و«طبقات السبكي»: (٧: ١٥٩)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٩: ٤٢٤).

(٣) نقله الزركشي في «البحر المحيط»: (١: ٥١٩) وزاد نسبته إلى المازري في «شرح البرهان»، وانظر كلام الباقلاني في «التقريب والإرشاد»: (١: ٣٨٧) حيث جعل مذهبَه مذهباً لجميع أهل الحقِّ وسَلفِ الأُمَّة، والمحقِّقون على خلافِ مذهبه، وتعقَّبه إمام الحرمَين في «البرهان»: (١: ١٣٣-١٣٤) وأبطل قَوْلَه، وكذا فعل الغزالي في «المستصفى»: (١: ٣٣٠)، ولتمام الفائدة انظر «شرح اللمع»: (١:١٨١) لأبي إسحاق الشيرازي، و«الإحكام»: (١: ٣٣) للسيف الآمدي.

(٤) انظر «الإحكام»: (١: ٤٠) للسيف الآمدي.

والحجةُ لنا على صحَّةِ النقلِ ووُقوعهِ هو ما تقدَّم ذِكْرُه من الصلاةِ ونحوِها، والدابةِ ونحوها، وأنَّها كانت لمعانٍ غيرِ ما نُقِلَتْ إليه، والوقوعُ دليلُ الصحة.

واحتجَّ المُنكرون لإمكانِها بأنَّه لو سُلِبَ الاسمُ عن مَعناه وعُوِّضَ غَيْرَه، انقلَبت الحقائق.

وأجيبَ بأنَّه إنَّما يلزَمُ ذلك لو استحالَ خُلُوُّ الاسمِ عن المعنى، والمعلومُ أنَّ تسميةَ المُسَمّيات تابعةٌ للاختيارِ بدليلِ انتفاءِ الاسمِ عن المعنى قبلَ المُواضعة، فإنَّا نعلمُ ضرورةً أنَّه كان يجوزُ أن يُسَمَّى المعنى بغيرِ الاسمِ الذي يُسَمَّى به، وأنَّه يجوزُ أن يُسَمَّى السوادُ بَياضاً ونحوُ ذلك(١).

واحتجَّ المُنكرون لوقوعِها بأنَّ معانيَها الأصليةَ باقيةٌ لم تُنْقلْ عنها، والزياداتُ شُروط؛ ألا ترى أنَّ الصلاةَ اسمٌ للدعاءِ والدعاءُ في الصلاةِ الشرعيةِ باقٍ، وكذلك الصومُ في الأصلِ للإمساكِ، وفي الشرع هو إمساكٌ عن المُفَطِّراتِ، فلم ينتقِلْ كلُّ واحدٍ من الصلاةِ والصومِ عن معناهُ الأصليِّ، لكن زادَتْ فيه بعضُ الشروطِ في الشرع(٢).

قُلنا: لمّا كانت هذه الألفاظُ لم تُطْلَقْ في الشرعِ على معناها اللغويِّ، بل زاد فيها الشارعُ قُيوداً أو شروطاً، عَلِمْنا أنَّه نَقَلها من معناها الأصليِّ إلى هذا المعنى المذكور، وأيضاً فإنَّ المُصلِّي لم يَقْصِدْ بصلاتِه الدعاءَ، وإنَّما يقصدُ أداءَ المشروع، وهو مُصَلٍّ إجماعاً، فَعَلِمْنا أنَّ الصلاةَ شرعاً غيرُ الصلاةِ لُغةً، وكذا نظائرُها، فتَثْبُتُ الحقيقةُ الشرعية.

(١) يوضِّحه قولُ الإمام عبدالقاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز»: (٤٩)، إنَّ نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمُها بمقتضىً عن معنى، ولا الناظمُ لها بمُقْتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرَّى في نظمه لها ما تحرَّاه، فلو أنَّ واضعَ اللغة كان قد قال: «رَبَض» مكان «ضرب»، لما كان في ذلك ما يؤدِّي إلى فساد. انتهى.

(٢) وهو منقولٌ عن ابن فورك كما في «البحر المحيط»: (١: ٥٢٠) للبدر الزركشي ولتمام الفائدة، انظر «رفع الحاجب»: (١: ٣٩٨) للتاج السبكي.

واعلمَ أنَّ الاسمَ الواحدَ قد يكونُ حقيقةً في أشياءَ كثيرةٍ مختلفةِ الحقائقِ ليس بَعْضُها أولى به وضعاً مِن بعض، كالعين للباصرةِ وللذهب وللشمس ولأحدِ الحُروفِ، وكالجَوْنِ للأَسْودِ والأبيض، وكالناهلِ للرَّيانِ والعَطْشان، ويُسَمَّى مُشْتَركاً، وقد تقدَّمَ بيانُ ماهيَّتِه وذِكْرُ حُكْمِه.

وقد يكون حقيقةٌ لشيءٍ واحدٍ فقط، وهو الأكثرُ من أحوالهِ، وذلك الشيءُ الواحدُ إمَّا أن يكون مُتَشخِّصاً وهو العَلَمُ العَيْنيُّ كزيدٍ مثلاً، ويُسَمَّى عند المناطقةِ الجزءَ الحقيقي، وإما أن يكونَ غَيْرَ مُتشخِّص، فهو إمّا أن تكون أفرادُه الذهنيةُ والخارجيةُ متساويةً فيه، لا أحدَ يَفْضُلُ صاحبَه كزيدٍ وعمروٍ وخالدٍ بالنسبة إلى الإنسانِ، وكالفرس والطائرِ والسابِح بالنسبةِ إلى الحيوان، ويُسَمَّى مُتواطِئاً، أي: مُتَّفِقَ الأفرادِ، وإمَّا أن يكونَ حصولُ بعضِ أفرادِه أَوْلى من بعض كالبَياضِ بالنسبةِ إلى العاج والثلج، أو أقدَمَ كالوجودِ بالنسبةِ إلى الواجبِ والممكنِ، فيُسمَّى مُشَكِّكاً، وقد يكونُ للشيءِ الواحدِ اسمان فصاعِداً، كالآدميِّ والبشرِ والإنسانِ لأولادِ آدم، وكالكتابِ والقرآنِ للكلامِ المُنزلِ على نبيِّنا -عليه الصلاة والسلام- وكالبُرِّ والقَمْحِ للطعامِ المخصوصِ، ويُسَمَّى هذا النوعُ مُترادِفاً، والله أعلم.

ثم إنَّه لمّا فرغَ من بيانِ ماهيَّةِ الحقيقةِ وذِكْرِ تَنْويعها، شَرَعَ في بيانِ حُكمِها، فقال[1]:

وحُكْمُها إثباتُ ما بِهَا ثَبَتْ	**ولا يَصِحُّ نَفْيُ ما لَه أتَتْ**
ورَجَحَتْ على المجازِ ورَجَح	**على ذي الاشتراكِ مِنها إذْ وضَحْ**
وإنْ تَعيَّنَ المُرادُ منهُ	**فليس ذَا المجازُ أولى مِنهُ**

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ٤٢١) حيث استمدَّ منه المصنف في هذا المبحث.

للحقيقةِ أحكامٌ منها: إثباتُ المعنى الذي وُضِعَت له حقيقةً، كان عامّاً أو خاصاً، أو أمْراً أو نهياً، فيثبُت حُكْمُ العمومِ في العامِّ، نُوِيَ أو لم يُنْوَ، وكذا الأمرُ والنهيُ، وثبوتُ ذلك المعنى إمّا قَطْعاً في حكمِ المنصوصِ، وإمَّا ظَنّاً كما في الظواهرِ على حَسَبِ ما تقدَّمَ ذِكْره.

ومنها: أنَّه لا يصحُ نَفْيُ المعنى الذي وُضِعَت له الحقيقةُ بخلافِ المجازِ، فلا يُقالُ في الأب: ليس أباً، وُيقال في الجَدِّ: ليس أباً، أما قولُه تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ (يوسف: ٣١) فليس المُرادُ منه نَفْيَ الحقيقةِ، وإنَّما المرادُ منه المبالغةُ في تَشْريفِ يوسُفَ وتعظيمِه[1]، والكلامُ في نَفْيِ الحقيقةِ رَأساً لا على سبيلِ التجوُّز.

ومنها: أنَّ الحقيقةَ تُرَجَّحُ على المجازِ إذا دارَ الكلامُ بين الحقيقة والمجاز، فالحقيقةُ هي الراجحةُ فيه، لأنَّها لا تحتاجُ إلى قرينةٍ خارجيةٍ تهدي إلى المُرادِ منها، وإنَّما يُفْهَمُ المرادُ منها بنفسِ إطلاقِها، والمجازُ يحتاجُ إلى القرينة.

ومنها: أنَّ الحقيقةَ المشتركة يُرجَّحُ عليها المجازُ لوُضوحِه وكَثْرَةِ دَوَرانِه في ألسُنِ العرب.

اعلم أنَّ اللفظَ إذا دار بين أن يكونَ مَجازاً ومُشْتَركاً نحو النكاحِ، فإنَّه يَحتملُ أنَّه حقيقةٌ في الوَطْءِ مجازٌ في العقد، وأنَّه مُشْتَرِكٌ بينهما، فالمجازُ أقرب[2]، لأنَّ الاشتراكَ يُخِلُّ بالتفاهم عند خَفاءِ القرينة، بخلافِ المجاز، لأنَّ القرينةَ الهاديةَ إلى المُرادِ منه لا تُفارِقه، ولأنَّ المجازَ أغلبُ من المُشْتَرَكِ بالاستقراءِ، فاللائقُ

(١) عبارة «مرآة الأصول»: (١: ٤٢٢)، والنَّفيُ في الآيةِ بطريق الادعاءِ والمبالغة. انتهى وهو حاصلُ عبارة الطاهر بن عاشور في «التحرير والتنوير»: (٦: ٢٦٣).

(٢) انظر «فتح باب العناية»: (٢: ٣) لمُلّا علي القاري حيث نبّه على الخلافِ بين الحنفية والشافعية في هذه المسألة.

إلحاقُ الفَرْدِ بالأعمِّ الأغْلَب، ولأنَّ المُشْتَرِكَ قد يؤدِّي إلى مُستبعدٍ كما إذا كان حقيقةً في ضِدَّيْن، فإنَّ إعطاءَ الضِّدَّين حُكْماً واحداً مُستبعد، إذ المعهودُ من الأضدادِ تعاكسُها في الأحكام، أمّا إذا ظهرَ المرادُ من المُشْتَرِكِ بَنْصبِ القرينةِ الدّالةِ عليه، فهو أولى من المجازِ، لأنَّ العلَّةَ التي رَجَحَ بها المجازُ عليه وهي إخلالُ المُشْتَرِكِ بالتفاهُم معدومةٌ حِينئذ.

واعلمْ أنَّ ابن الحاجبِ جعلَ فوائدَ المجاز الآتي ذكرُها في مَوْضِعه من مَرجِّحات المجازِ على المُشْتَرك[١]، وهو ليس بشيء.

أمّا أولاً: فإنَّ للمُشْتَرِكِ فوائدَ أيضاً، وقد قُوبِل بها فوائدُ المجاز[٢].

وأمّا ثانياً: فإنَّ الفوائدَ لا مَدْخَلَ لها في الترجيح ههنا، فإنَّها وإن كانت موجودةً في الجملة، فالكلامُ إنَّما هو في فردٍ من أفرادِ اللغةِ احتَمل أن يكون مُشتَركاً وأن يكونَ مجازاً، وكثرةُ فوائدِ المجازِ في الجملةِ لا تُرَجِّحُ كَوْنَ ذلك الفردِ مَجازاً، لأنَّها لم تكُنْ فيه بنَفْسِه، نعم قد يكونُ فيه بعضُها، فعند وجودِ ذلك البعضِ يُنْظَرُ في كونه مُرَجِّحاً أو غَيْرَ مرَجِّحٍ، وكلامُنا إنَّما هو مع قطع النظرِ عن وجودِ شيءٍ من تلك الفوائدِ في ذلك الفَرْد، وعن عدمِ وجوده، فلا تُعَدُّ الفوائدُ في الجُمْلةِ مُرَجِّحاً، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ المجازِ، فقال:

---

(١) عبارة ابن الحاجب: إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك، فالمجاز أقرب، لأن الاشتراك يُخِلُّ بالتفاهم، ويؤدي إلى مستبعد؛ من ضِدٍّ أو نقيض، ويحتاج إلى قرينتين، ولأن المجازَ أغلب، ويكونُ أبلغَ، وأَوْجَزَ، وأَوْفَقَ، ويُتوصَّلُ به إلى السجع، والمقابلة، والمطابقة، والمجانسة، والرويّ. انتهى كلامهُ من «المختصر» (١: ٣٨٦) بشرح التاج السبكي.

(٢) قد ذكرها ابن الحاجب فقال: وعورض بترجيح الاشتراك؛ باطِّراده فلا يضطرب، وبالاشتقاق فيتَّسِع، وبصحَّةِ المجاز فيها، فتكثر الفائدة، وباستغنائه عن العلاقة، وعن الحقيقة، وعن مخالفة ظاهر، وعن الغلط عند عدم القرينة. انتهى من «المختصر»: (١: ٣٨٧) بشرح التاج السبكي.

وإن يكُنْ في غَيْرِ ما لَهُ وُضِعْ مُسْتَعْملاً، فهو المَجازُ المُتَّسِعْ
وشَرْطُهُ قَرينةٌ تَصْرِفُهُ عن أصلِهِ، وعُلْقَةٌ تكشِفُهُ
مِنْ نَحْوِ تشبيهٍ، وكَوْنٍ، أوْلِ وسَبَبٍ، شَرْطٍ، وجُزْءِ كُلّ
كذلك الحُلولُ واستعدادُ ونَوْعُهَا يَنْقُلُ لا الأفْرادُ
وسَمِّه استعارةً إن شُبِّها ومُرْسَلاً إن كان غَيْرُه بها

المجازُ: هو اللفظُ المُسْتَعملُ في غيرِ ما وُضِعَ له لعلاقةٍ مع قرينة[1]، فخرجَ بالمُسْتَعملِ في غيرِ ما وُضِعَ له إلى آخره الحقيقةُ، فإنَّها لَفْظٌ مُسْتَعملٌ فيما وُضِعَ له كما مرَّ، والعلاقةُ والقَرينةُ شَرْطان للمجازِ، لأنَّه لو لم تكُنْ القرينةُ هاديةً إلى معناه المرادِ به لمَا صُرِفَ عن أصلِه الذي وُضِعَ له، ولو لم تكُنْ هنالك علاقةٌ لما صحَّ التجوُّز، والعلاقةُ اتّصالٌ ما بين المعنى الذي وُضِعَ له اللفظُ والمعنى الذي استُعْمِل فيه، وذلك الاتصالُ هو الذي يُعرفُ عند علماءِ البيانِ بوَجْه الاستعارة وبعلاقةِ المجاز[2]. وهو إمَّا تشبيهٌ كإطلاقِ الأسدِ على الرجلِ الشجاع من قولنا: رأيتُ أسداً على فَرس، فالأسدُ في الرجلِ مَجازٌ، والعلاقةُ بينهما المشابهةُ في الشجاعة، وقولُنا: «على فرس» قرينةٌ صارفةٌ للفظِ «الأسد» عن معناه الحقيقيِّ، لأنَّ الأسدَ الذي هو الحيوانُ المخصوصُ لا يُرى عادةً على فرس.

وقد يكونُ التشبيهُ اعتبارياً بأن يُنَزَّلَ التقابلُ منزلةَ التناسبِ بواسطةِ تلميحٍ أو تهكُّم كما في إطلاقِ الشجاع على الجبانِ، أو تفاؤلٍ كما في إطلاقِ البصيرِ

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ٤٢٣).
(٢) انظر «مفتاح العلوم»: (٣٦٤) للسكاكي، و«الإتقان في علوم القرآن»: (٣: ١٣٣) للسيوطي. وكلامُ المصنِّف كالمستفاد من كلام التاج السبكي في «جمع الجوامع»، انظر «حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٧١٣).

على الأعمى، والمَفازةِ على المهْلكةِ، أو مشاكلةٍ كما في إطلاقِ السيئةِ على جزائِها[١] وما أشبهَ ذلك.

ووَجْهُ ذلك: أنَّ المتكلِّمَ بِمثْلِ هذا ادّعى أنَّ هذهِ الأَشياءَ المتضادَّة متشابهةٌ ليحصُلَ له غرضُه من نحوِ تهكُّمٍ أو تلميح، فكانت العلاقةُ في نحوِ إطلاقِ الشجاعِ على الجبانِ المشابهةَ في ادّعاءِ المتكلِّم، وهي معدومةٌ حقيقةً، فأثبتَها اعتباراً، وكذا يقالُ فيما بعده. هذا حيثُ يكونُ الوصفُ ظاهِراً أو الغرضُ حاصِلاً، لأنَّ الوصفَ الخفيَّ لا يكونَ علاقةً للمجازِ فلا يُطْلَقُ على أَبْخَرِ[٢] الفمِ أنَّه أسدٌ، لخفاءِ هذهِ الصفةِ في الأسدِ، ولأنَّه اشتُهِرَ بصفةِ الشجاعة وهي المتبادرةُ عند التشبيهِ به، وكذلك لا يُطْلَقُ المِسْكُ على أسودِ اللون، لأنَّ الوصفَ الذي اشتُهِرَ في المسكِ إنَّما هو طِيبُ الرائحةِ لا سَوادُ لَوْنِه.

وقد تكون العلاقةُ الكَوْنَ والأَولَ، فإمَّا الكَوْنُ فهو عبارةٌ عن تسميةِ الشيءِ باسم ما كان عليه، كتسميةِ البالغين باليَتامى في قولِه تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ (النساء: ٢) فإنَّهم لا يُؤْتَوْنَ أموالَهم إلا وهم بالِغون، فتسميتُهم يتامى مَجاز، والعلاقةُ فيه تسميةُ الشيءِ باسمِ ما كان عليه[٣].

وكإطلاقِ العبدِ على الحرِّ في قوله ﷺ: «مَنْ أعتق شِقْصاً من عبدٍ قُوِّمَ

---

(١) يعني في قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠) فهو من باب المشاكلة، وهي ذكرُ الشيءِ بلفظِ غيرِه لوقوعه في صحبتِه تحقيقاً أو تقديراً، والمعنى أنَّ الجزاءَ حقٌّ لا يُوصَفُ بأنَّه سَيِّئة. انظر «الإتقان»: (٣: ٢٨١) للإمام السيوطي.

(٢) من البَخَرِ بالتحريك، وهو النَّتَنُ في الفَمِ وغيره. والأسدُ يُضربُ به المَثَلُ في البَخَر. انظر «الحيوان» (٢: ١٥٤) للجاحظ.

(٣) عبارة ابن عطية: وسمَّاهم يتامى وهم قد بلغوا استصحاباً للحالةِ الأولى التي قد ثبتت لهم من اليُتْم. انظر «المحرَّر الوجيز»: (٣٩٨).

عليه الباقي»[١] فتسميتُه عَبْداً من بعدِ العتقِ مَجاز، والعلاقةُ فيه تسمية الشيءِ باسمِ ما كانَ عليه، لأنّه كان قَبْلَ العِتْقِ عبداً.

وأمّا الأوّلُ فهو: تسميةُ الشيء بما يؤول إليه، أي: بما يصيرُ إليه يَقيناً كإطلاقِ اسم الميتِ على الحيّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠) فأطلَق اسمَ الميتِ عليه وعليهم وهُم جميعاً أحياءٌ في حالِ ذلك الإطلاقِ تجوُّزاً، والعلاقةُ فيه تَسْمِيَتُهم بما سيؤولون إليه يَقيناً، أو ظَنّاً كما في إطلاق الخمر على العصير في نحوِ قوله تعالى حكايةً عن أحدِ صاحبي السجن: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ (يوسف: ٣٦) والمعنى: أعصِرُ عصيراً يؤولُ إلى الخمر، أي: يصير كذلك في الظنّ فإطلاقُ اسمِ الخمرِ على العصيرِ مجازٌ علاقتُه تسميةُ الشيءِ باسم ما يؤولُ إليه ظناً [٢].

أما إذا كان محتملاً أن يؤولَ إليه وأنْ لا يؤولَ، فلا يصحُ التجوُّزُ فلا يُطْلَقُ اسمُ الحُرِّ على العبدِ لاحتمالِ أنَّه يَصيرُ حُرّاً، نعم إذا قَوِيَت الأسبابُ وتوفَّرت الدواعي المُقتضيةُ لحُرِّيتِه جازَ إطلاقُ اسم الحُرِّ عليه تجوُّزاً إذ في الظنِّ أنَّه يصير كذلك، لكنّ هذا الإطلاقَ مشروطٌ أن يكونَ من غيرِ سَيِّده، وعِنْدَ من يَعْلَمُ حالَه، لأنَّ صُدورَه من سَيِّده يوجبُ عِتْقَه، وعند الجاهلِ بحالِه تخفى عليه علاقةُ المَجاز فيه، فيظنَّه حُرّاً حقيقةً، وشَرْطُ العلاقةِ الظهورُ كما مرَّ آنفاً، فيكونُ إطلاقُ اسمِ الحُرِّ على العبدِ عند توفُّرِ الدواعي لعِتْقِه مَخْصوصاً ببعضِ المواضع دون بعض.

وقد تكونُ العلاقةُ السببَ، والمُرادُ به: إطلاقُ اسم السببِ على مُسَبّبه

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٩٢)، ومسلم (١٥٠٣) وغيرهما من حديث أبي هريرة. قلت: الشِّقْصُ: النصيبُ والجزءُ.

(٢) وهو حاصل عبارة الزمخشري في «الكشاف»: (٢: ٤٦٨) وقيل: الخمرُ بلغة عُمان: اسم للعنب.

كإطلاقِ اسمِ اليدِ على القُدْرةِ نحوُ: للأميرِ يَدٌ، أي: قُدْرَةٌ، فإطلاقُ اسمِ اليدِ على القدرةِ مجازٌ علاقتُه تسميةُ الشيءِ باسمِ سَبَبِه، فإنَّ اليَد سَبَبٌ للقدرة [١].

وإطلاقَ اسمِ المُسَبّبِ على السببِ كإطلاقِ اسمِ الموتِ على المرضِ الشديد، لأنَّ المرضَ الشديدَ سببٌ للموتِ غالباً [٢].

وقد تكونُ العلاقةُ شَرطاً. والمرادُ به: إطلاقُ اسمِ الشرطِ على المشروطِ أو العكس، سواءٌ كان الشرطُ شَرْعياً كإطلاقِ اسمِ الإيمان على الصلاةِ في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣) أي: صلاتكم التي استقبلتُم بها البيتَ المُقَدَّس، فإطلاقُ اسم الإيمانِ على الصلاةِ مجازٌ علاقتُه تسميةُ الشيءِ باسمِ شَرْطِه، لأنَّ الإيمانَ شَرْطٌ لصحَّةِ الصلاةِ شَرْعاً[٣]، أو عَقْلياً، كإطلاقِ اسم المتعلِّق على المتعلَّق به نحوُ: هذا خَلْقُ الله، والقرآنُ عِلْمُ الله، أيْ: هذا مخلوقُ الله، والقرآنُ معلومُ الله، فإطلاقُ اسمِ الخلقِ على المخلوقِ، والعِلْم على المعلوم مَجازٌ علاقتُه تسميةُ الشيءِ باسم مُتعلِّقه - بالكَسر -، ووَجْهُ ذلك أنَّ الخلقَ والعِلْمَ شرطٌ لحصولِ المخلوقِ والمعلوم.

ومنه أيضاً: تسميةُ الفاعلِ بالمصدرِ كقولنا: زَيْدٌ عَدْلٌ، أي: عادل.

ومن تسمية الشرطِ باسم المشروط: إطلاقُ اسم المتعلَّق به على المتعلِّق كإطلاقِ اسم المفتونِ على الفتنةِ في قولِه تعالى: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾ (القلم: ٦) أي: الفتنة، فتسميةُ الفتنةِ بالمفتونِ مجازٌ علاقتُه تسميةُ الشيءِ باسمِ ما يتعلَّق به[٤].

---

(١) انظر «البحر المحيط»: (١: ٥٥٣) للزركشي.

(٢) انظر «البحر المحيط»: (١: ٥٥٤) للزركشي.

(٣) قد اختلفت عبارات المفسّرين في هذا الموطن، وأَمَسُّ العبارات رحِماً بعبارة المصنف هي عبارة ابن عطية في «المحرَّر الوجيز»: (١٤١).

(٤) وهو منقولٌ عن الحسن والضحاك. والمعنى: بأيِّكم هي الفتنةُ والفسادُ الذي سَمَّوْهُ جُنوناً؟ انظر «المحرَّر الوجيز»: (١٨٨٣).

ومنه: إطلاقُ اسمِ الفاعلِ على المصدرِ من نحو قولِنا: قُمْ قائِماً. أي: قِياماً.

ومن الشرطِ العقليّ: تسميةُ الشيءِ باسم آلتِهِ كإطلاقِ اللسانِ على الذِّكْرِ في قوله تعالى حكايةً عن خليل الرحمن - عليه السلام:- ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٖ فِي ٱلْأٓخِرِينَ﴾ (الشعراء: ٨٤) ووَجهُ ذلك أنَّ آلةَ الشيءِ شرْطٌ لوُجوده، فالذّكْرُ لا يَوجَدُ إلا باللسان[١].

وقد تكونُ العلاقةُ تسميةُ الشيءِ باسم جُزْئِه نَحوُ: عِندي ألفُ رأسٍ من غَنم، والمرادُ الرؤوسُ مع جُثَّتها قائمةً بتمامِ خَلْقِها، ويُشْتَرطُ في هذا الجزءِ أن يكونَ له من بين سائرِ الأجزاءِ مَزيدُ ارتباطٍ بالكلّ بحيث ينعدمُ الكلُّ بانعدامِه كالمثالِ الذي ذكَرْناه، أو بحيثُ يكونُ المعنى المقصود من الكلّ إنَّما يحصُل به كإطلاقِ العين على الجاسوس فإن المعنى المقصود منه إنما يوجد بالعين.

وقد تكونُ العلاقةُ إطلاقَ اسم الكلّ على الجُزءِ، كإطلاقِ الأصابعِ على الأناملِ وهي جُزْؤُها في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ (البقرة: ١٩) وهم إنَّما يَجْعَلونَ أنَامِلَهُم وهي أطرافُ الأصابع[٢].

وقد تكونُ العلاقةُ الحلولَ. والمرادُ به: تسميةُ الشيءِ باسم محلِّه. كقولك: شرِبْتُ قَدَحاً، والمرادُ: شربتُ ماءً ملأَ قَدَحاً، فإطلاقُ اسم القَدَح على الماءِ الحالِّ فيه مَجازٌ علاقتُه تسميةُ الشيءِ باسمِ مَحَلِّه، أو تسميةُ الشيءِ باسم ما

---

(١) وهو حاصلُ عبارة الطاهر بن عاشور في «التحرير والتنوير»: (٩: ١٤٦) حيث قال: واللسان مرادٌ به الكلام من إطلاق اسم الآلة على ما يتقوَّم بها. انتهى. وعبارة ابن كثير: واجعل لي ذكراً جميلاً بعدي أُذكر به، ويُقْتدى بي في الخير كما قال تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي ٱلْأٓخِرِينَ ۝ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ۝ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الصافات: ١٠٨-١١٠). انظر «تفسير القرآن العظيم»: (٦: ١٤٧) لابن كثير.

(٢) وفائدتُهُ الإشعارُ بأنَّهم يبالغون في إدخالِ أصابعهم في آذانهم فوق العادة المعتادة في ذلك فراراً من شدّة الصوت. انظر «الكشاف»: (١: ٨٤) للزمخشري.

يُجْعَلُ فيه كإطلاقِ الرحمةِ على الجنة في قولِه تعالى: ﴿فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٧) لأنَّ الجنَّةَ مُستقرُّ الرحمة[1].

وقد تكونُ العلاقةُ الاستعدادَ، وعبَّر عنها بعضُهم بتسميةِ ما بالفعلِ على ما بالقوة، كإطلاقِ اسم المُسْكِر على الخمر في الدَّنِّ، لأنَّها لم تكُن في دَنِّها مُسكرةً، لكنَّها مستعدةٌ لذلك، وهي في قُوَّةِ ما يُسْكِرُ حالَ الشربِ. وأُوْرِدَ عليه أنَّ هذه العلاقةَ يُغني عنها ما مرَّ من تسميةِ الشيءِ باسمِ ما يؤولَ إليه.

وأُجيب بأنَّ الفرقَ بينهما أنَّ النظر هنالك فيما سبق إلى مُجَرَّد الأولِ.

وهنا إلى مجرّدِ الاستعداد وعلى هذا فالفرقُ بينهما اعتباري[2].

وقد تكونُ العلاقةُ المجاورةَ، كإطلاقِ الرّاويةِ على مِزْوَدَةِ الماء، وإطلاقِ الجَرْي للمِيزاب من قولهم: جَرى المِيزاب.

وقولُ المصنف: «ونوعُها ينقُلُ لا الأفراد»، يعني أنَّ المُعتبَر في المجازاتِ إنَّما هو نقلُ العلاقةِ لا نَقْلُ أفرادِ المجازات.

وبيانُ ذلك: أنَّه إذا نُقِلَ عن العربِ إطلاقُ الأسدِ - مَثَلاً - على الرجلِ الشجاعِ لأجلِ المشابهةِ بينهما، صحَّ لنا أن نُطْلِقَ اسمَ الشيء على ما يُشابهُه من سائرِ الأسماءِ، وكذلك سائرُ العلاقات، ولهذا لم يُدوِّنوا المجازاتِ تدوينَهم الحقائق.

---

(١) انظر «المثل السائر»: (٢: ٦٨) لابن الأثير.

(٢) ظاهرُ صنيعِ المصنِّفين في الأصول أن هناك ترادفاً بين هاتين العلاقتين، فلذلك لم يُفرِّقوا بينهما، والذي استظهره الوليُّ العراقي أنَّ إطلاق ما بالفعل على ما بالقوَّة كتسمية الخمر في الدَّنِّ بالمسكرِ أخصُّ من علاقة اعتبار ما يكون، فإنه لا يلزمُ من إطلاقهِ باعتبارِ ما يكون أنَّ ذلك الذي يكون موجوداً بالقوة قبل كونه بالفعل، فإنَّ الموت ليس موجوداً في الحيِّ بالقوة، وكذا الخَمْرِيَّةُ في العصير، بخلافِ الإسكارِ في الخمر، فإنَّه حاصلٌ فيها قبل شُرْبِها بالقوة، فالعلاقة الأولى تغني عن الثانية، والثانية لا تغني عن الأولى. انتهى من «الغيث الهامع على جمع الجوامع»: (١: ١٨٩-١٩٠) للإمام العراقي، ولتمامِ الفائدة، انظر «البحر المحيط»: (١: ٥٦٠) للزركشي.

وأيضاً، فقد أجمعوا على أنَّ اختراعَ الاستعاراتِ الغريبةِ التي لم تُسْمَعْ بأعيانِها عن أهلِ اللسانِ إنَّما هو من طُرُقِ البلاغة، هذا قولُ أكثرِ العلماء[١].

وقال **عبدُالقاهرِ الجرجاني**[٢]: إنَّه لا يُسْتَعملُ من المجازاتِ إلا ما قد استعملتهُ العرب من ذلك، فهو يشترطُ نَقْلَ أفرادِ المجازات، ولا يكتفي بنَقْلِ نوع العَلاقة[٣]؛ وتمسَّك في ذلك بأنَّه لو جازَ التجوُّزُ بمُجَرَّدِ وجودِ العلاقةِ، لجازَ إطلاقُ «نَخْلةٍ» لطويلٍ غير إنسانٍ للمشابهةِ، و«شَبَكةٍ» للصيدِ للمُجاورةِ، و«أب» للابنِ للسَّبَبية، واللازمُ باطلٌ بالاتفاق، وأيضاً فلو جازَ التجوُّزُ بمُجردِ وجودِ العَلاقةِ، لكان الوضعُ ابتداءً، فلا يكونُ عَرَبياً أو قِياساً في اللغة، واللغةُ لا تثبتُ بالقياسِ والترجيحِ كما سيأتي.

وأُجيب عن الأول بأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ العلاقةَ بين الإنسانِ والنخلةِ مُجَرَّدُ الطولِ، بل مع الاستقامةِ والدقةِ ونحو ذلك ممَّا يطول، وكذا القولُ في نحوِ الشبكةِ مع الصَّيد، والأبِ مع الابن، فيمكنُ أن نقول: إنَّ نَفْسَ المجاورةِ ونَفسَ السببيةِ لا يَكْفيان علاقةً إلاّ مع نوعٍ يُسَوِّغُ إطلاقَ اسمِ أحدِهما على الآخرَ كما في الميزابِ مع الماء، فإنَّه جَمَعَ مع المُجاورةِ نَوْعَ تشبيه، لأنَّ المَجْرى قد يُرى كالجاري، ومِثْلُه شَطُّ الماءِ مع النهرِ، والقَمَرُ مع السحاب[٤].

سَلَّمْنا أنَّ العلاقةَ بين النخلةِ والإنسانِ مُجرَّدُ الطولِ، وأنَّ نَفْسَ المجاورةِ

---

(١) انظر «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده»: (١: ٢٦٨) لابن رشيق القيرواني.

(٢) أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني الشافعي. إمامُ الأدب والبلاغة والنحو، وصاحبُ المصنَّفات البديعة، وأجلُّها على الإطلاق «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة»؛ استبدَّ فيهما بأسرارِ هذين العِلْمَين، اختلف في تاريخ وفاته، فقيل مات سنة (٤٧١هـ) وقيل سنة (٤٧٤هـ). له ترجمة في «إنباه الرواة»: (٢: ١٨٨). و«طبقات السبكي»: (٥: ١٤٩)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٨: ٤٣٢).

(٣) هذا منقولٌ عن «منهاج الوصول»: (٨) للمرتضى الزيدي. ولم أهتدِ إلى هذا النقل من كلام الجرجاني في «الدلائل» و«الأسرار». ولكنَّ له كلاماً دقيقاً في ضوابط المجاز والاستعارة في «دلائل الإعجاز»: (٢٩٣)، و«أسرار البلاغة»: (٦٥).

(٤) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (١: ٣٧٧) للتاج السبكي.

والسببيةِ هُما العلاقة، فنقول: إنَّ العلاقَةَ مقتضيةٌ للصحة، والتخلُّفُ عن المقتضى ليس بقادحٍ لجوازِ أن يكونَ لمانعٍ مخصوصٍ، فإنَّ عَدَمَ المانعِ ليس جُزْءاً من المُقْتضى.

وأُجيبَ عن الثاني بأنَّ القياسَ في اللغةِ ليس بممنوعٍ أصلاً، بل يثبتُ فيها فيما عُلِمَ ثُبوتُه بالاستقراء، كرَفْعِ الفاعلِ ونَصْبِ المفعولِ ونحوِ ذلك، وكذلك المجازُ يثْبتُ باستقراءِ العلاقةِ المُصَحِّحة له.

واعلم أنَّه إذا كانتَ علاقةُ المجازِ المشابهةَ، كإطلاقِ الأسدِ على الرجلِ الشجاع، فالمجازُ يُسمَّى استعارةً[1]، مأخوذةٌ من استعارَ الشيء: إذا أخذه عاريَّةً، فكأن اسمَ الأسدِ استُعِير للرجلِ الشجاع فسُمِّيَ به، وللاستعارةِ أنواعٌ محلُّ ذِكْرِها عِلْمُ البيان، إذْ لا تَعَلُّقَ للأحكامِ الشرعيةِ بأنواعِ الاستعارة وإنَّما يتعلَّقُ بعضُها بأصلِ المجاز، فلذا يُبْحَثُ عنه في هذا الفن.

وإن كانت العلاقةُ غيرَ المشابهةِ من نحوِ: السَّببيةِ، والشرطيةِ، والكَوْنِ، والأَولِ إلى غيرِ ذلك، فالمُجازُ يُسمَّى مُرْسَلاً؛ سُمِّي بذلك لعدمِ تقييده بعلامةٍ واحدةٍ، إذ المُرْسَلُ في اللغةِ المُطْلَق، وهذا معنى قولِ المصنِّف: «وسَمِّه استعارةً...» إلخ، أيْ: سَمِّ المجازَ استعارةً إن شُبِّه المستعارُ له بغيرِه، ويُسَمّى مُرْسَلاً إن كانت العلاقةُ غيرَ التشبيه.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ قرينةِ المجازِ، فقال[2]:

قَرينـةُ المجـازِ، أو حاليّـة عقْليّـــةٌ، حسّيّـــةٌ، عاديّـــة

---

(١) فلأجل ذلك قال البيانيون: زُوِّج المجاز بالتشبيه فتولَّد بينهما الاستعارة، فهي مجازٌ علاقته المشابهة. انظر «أنوار الربيع في أنواع البديع» (١: ٢٤٣) لابن معصوم المدني، ولتمام الفائدة، انظر «مفتاح العلوم»: (٣٦٩) للسكاكي، و«الطراز»: (١: ١٩٨) ليحيى بن حمزة العلوي.

(٢) انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ٩٢) للسعد التفتازاني.

اعلم أنَّ شرطَ المجازِ قرينةٌ تصرفِ اللفظَ عن معناه الحقيقيِّ إلى المعنى المجازيِّ كما مرَّ، وليست هي جُزءاً من مفهومِ المجازِ كما ذهبَ إليه البَيانيون، لكنَّها شرطٌ لصحَّة المجازِ كما عليه أئمةُ الأصول(١)، وهي إما عقلية كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ﴾ (الإسراء: ٦٤) فإنَّ العقلَ يمنعُ من حَمْلِ هذا الأمرِ على حقيقتِه، ويصرفُه إلى بيانِ الإقدارِ له والتهديد، فإنَّ الحكيمَ تعالى لا يأمرُ بالفساد(٢).

وإما حِسِّيَّةٌ نسبةً لها إلى الحسِّ، وهي إمَّا لفظيةٌ نحو: رأيتُ أسداً يَرْمي، فإن «يرمي» قرينةٌ صارفةٌ للفظِ الأسدِ عن معناه الحقيقيِّ، لأَنَّ الرَّميَ لا يصدُر من الحيوانِ المخصوصِ الذي وُضِعَ له اسم الأسد.

وإمَّا غيرُ لفظيةٍ نحو: لا آكُلُ من هذهِ النخلة، فإنَّ الحسَّ الذي هو اللَّمسُ -مثلاً- يمنعُ من أكلِ أصلِ النخلة، ويصرِفُ هذا اللفظَ إلى ثَمَرِها.

وإمّا عاديَّة، ومثَّلَ له بعضُهم بيمينِ الفَوْرِ، وهي ما إذا حَلَفَ رَجُلٌ على امرأتِه وقد أرادت الخروجَ فقال: إن خرجْتِ فأنتِ طالق، قال ذلك البعضُ: إنَّ هذا اليمين يُحْمَلُ على الفورِ لاقتضاءِ العادةِ ذلك، فلا تَطْلُقُ إن خرجَتْ بعد ذلك الوقتِ عِنده(٣).

(١) لم يُفرِّق بينهما التفتازاني، بل سَوّى بينهما، فقال: لا بُدَّ للمجاز من قرينةٍ مانعةٍ عن إرادة المعنى الحقيقي، سواءٌ جُعِلَتْ داخلةً في مفهوم المجاز كما هو رأي علماءِ البيان، أو شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأيُ أئمة الأصول. انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ٩٢)، ولتمام الفائدة انظر: «البحر المحيط»: (١: ٢٤٧) للزركشي.

(٢) فهو مجازٌ عن تمكينه من ذلك وإقداره عليه لعلاقةِ أنَّ الإيجابَ يقتضي تمكُّنَ المأمورِ من الفعل وقدرتَه عليه لسلامةِ الآلاتِ والأسباب. أفاده التفتازاني في «التلويح»: (١: ٩٢)، ولتمام الفائدة، انظر «الكشاف»: (٦٧٨) للزمخشري، و«هيمان الزاد إلى دار المعاد»: (٩: ٢٤٧) للإمام محمد يوسف الوهبي الإباضي، و«تيسير التفسير»: (٧: ٢١٠) للعلامة محمد يوسف اطفَيِّش.

(٣) وهذا النوع من اليمين ممَّا استنبطه أبو حنيفة - رحمه الله - وهو المؤبَّدُ لَفْظاً الموقَّتُ معنى، وأنَّ المُعتبرَ في ذلك هو العرف، فإنَّ الحالفَ في العادةِ يقصد بهذا اللفظ في هذه الحالة منعها عن الخرجةِ=

ومثَّل علماءُ البيانِ لهذا المقامِ بقولهم: هَزَمَ الأميرُ الجُنْدَ، إذ العادةُ قاضيةٌ بأنَّ الأميرَ لا يُباشِرُ القتالَ بنفسِه لكن مع أَنصارِه وأعوانِه.

وإمَّا حالية، وهي أن يكونَ حالُ المتكلِّم مُقْتَضِياً لصرفِ اللفظِ عن حقيقتِه إلى مَجازه، كما في قول المسلم: أَشابَني الدهرُ، وغَيَّرهم صُروفُ الأيام، ونحوِ ذلك، فإنَّ حالَ المسلم يَقْضي بصَرْفِ هذا اللفظِ عن حقيقتِه، إذ اعتقادُه يُوجبُ أنَّ فاعلَ ذلك هو الله تعالى، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في ذِكْرِ الخلافِ في وقوعِ المجازِ وصحَّته، فقال[1]:

وهْوَ على الصحيح واقــعٌ وفي ... آي الكتابِ مِنه ما لا يختفي
وإنْ نَفـــى وُقوعَـــهُ ومَنَعَــه ... قومٌ، فإنَّ مَنْعَهمُ لَنْ نَسْمَعَــه

اعلم أن الصحيحَ الذي عليه جمهورُ العلماء: أنَّ المجازَ واقعٌ في اللغةِ العربية وفي القرآن العظيم، وقد نفى وُقوعَه في اللغةِ العربية الأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني وأبو علي الفارسي[2]، قالا: وما يُظَنُّ مَجازاً نحو: رأيتُ أَسَداً يَرْمي، فهو حَقيقة، قال أبو الحُسَيْن[3]: وهذا باطِل، لأنا كما نعلمُ باضطرارٍ أنَّهم

= التي تهيَّأت لها، لأنَّ الخروج على التأبيد، فإذا عادت فقد تركت تلك الخرجة، وانتهت اليمين، فلا يحنث بعد ذلك وإن خرجت. انتهى من «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ٤٦١).

(١) انظر تفصيل هذا المبحث في «المعتمد»: (١: ٢٣) لأبي الحسين البصري، و«قواطع الأدلة»: (١: ٢٦٧) للسمعاني، و«التمهيد»: (٢: ٢٦٤) للكلوذاني، و«مختصر ابن الحاجب»: (١: ٤٠٩) بشرح التاج السبكي، و«فواتح الرحموت»: (١: ٢١١) لابن عبدالشكور الحنفي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٠٨)، و«مختصر العدل والإنصاف»: (١٢) للبدر الشمَّاخي، و«البحر المحيط»: (١: ٥٣٩) للبدر الزركشي.

(٢) أبو علي، الحسن بن أحمد بن عبدالغفَّار الفارسي الفَسَوِيّ (٢٨٦-٣٧٧هـ) إمام النحو، وصاحب التصانيف المشهورة، وأجلُّها «الحجَّةُ في علل القراءات» و«الإيضاح» و«التكملة». وهو أستاذ ابن جِنِّي، وكان على مذهب المعتزلة، له ترجمة في «تاريخ بغداد»: (٧: ٢٧٥)، و«إنباه الرواة»: (١: ٢٧٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٦: ٣٧٩).

(٣) في «المعتمد»: (١٢٣).

يستعملون لَفْظَ الحمار للبليدِ ولَفْظَ الأسدِ للرجلِ الشجاع، نعلمُ ضرورةً أنّهم قصَدوا التجوّز والتشبيه(١)، وأنَّ استحقاقَ البليدِ للفظِ الحمارِ ليس كاستحقاقِ البهيمة، ولذلك سَبَقَ إلى الأفهامِ من قولِ القائل: رأيت الحمارَ البهيمة دُونَ البليد(٢).

قال(٣): وأما تسميةُ الخصمِ مجموعَ الاسمِ والقرينةِ حقيقةً، فإنَّه لو صحَّ ذلك لم يَقْدَحْ في تسميةِ أهلِ اللغة للاسمِ بانفرادهِ مَجازاً على ما حكَينا عنهم، أي لأنَّ الخلافَ يكونُ بيننا لَفْظياً، لأنَّه يرجعُ إلى نفسِ التسميةِ خاصة.

قال صاحبَ «المنهاج»(٤): لكنَّ ما زَعَموه باطِل، لأنَّ الوصفَ بالحقيقةِ والمجازِ إنَّما يَجْري على الألفاظِ فقط، لأنَّها هي المستعملةُ دُونَ القرائن، والقرائنُ لا تختصُّ بالألفاظ، إذ قد تكونُ شاهِدَ حالٍ وغَيْرَ ذلك ممّا ليس من فِعْلِ المتكلم.

ومَنَعت الظاهريةُ وُقوعَ المجازِ في القرآن لوجهين(٥):

أحدُهما: أنَّهم قالوا: يَقْبُحُ وقوعُه في القرآن، لأنَّه كَذِبٌ بدليلِ أنَّه يصحُّ

---

(١) في الأصل: التنبيه. وصوَّبْناه من «المعتمد».

(٢) قد نبّه التاج السبكي في «رفع الحاجب»: (١: ٤١٠) على أن الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني لا يُنكر استعمالَ الأسدِ للشجاع وأمثاله، بل يشترط في ذلك القرينة، ويسمِّيه حينئذٍ حقيقة، وأنَّه علَّل ذلك باختلالِ الفهم، ومع القرينةِ لا اختلال. ثم قال: وإياك والاغترار بقولِ بعضهم: قد يحصلُ الاختلالُ مع القرينةِ أيضاً؛ وذلك عند عدم فهم السامع إيّاهم، فهو ساقط، إذ عدمُ الفهم حينئذٍ لخللٍ قائم بالسامع، وقائلُ هذا يُحيلُ أنَّ الأستاذ ينكر المجاز مع القرينة، وليس كذلك، وإنَّما ينكر تسميتَه مجازاً كما عرفت، والخلافُ لفظيٌ كما صرَّح به إلكيا الهرّاسي. انتهى.

(٣) انظر «المعتمد» (١: ٢٤) لأبي الحسين.

(٤) «منهاج الوصول»: (٩) للمرتضى الزيدي.

(٥) قد استوعب البدر الزركشي النقول عن الظاهرية في هذه المسألة، ونقل عن «أصول الفتوى» لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن سعيد الداوودي، وقال: وهذا الكتابُ عُمدةُ الظاهرية فيما صحَّ عن داود - يعني الظاهريَّ - وابنه. انظر «البحر المحيط»: (١: ٥٤٣).

نَفْيُ مُثْبِتِه، فيصدُقُ النفي، ألا تَرى أنه يصدُقُ قولُك لمن قال: إنَّ زَيداً حِمار: إنَّه ليس بحمار، فلو كانَت الجملةُ الأُولى صادقةً لم يصدُقْ نَفْيُها.

وثانيهما: أنَّهم قالوا: لو وَقَع المجازُ في القرآنِ لزِمَ أن يُوْصَفَ الباري سبحانه بأنَّه مُتَجوِّز.

وأُجيبَ عن الوجهِ الأول: بأنَّ المجازَ يمتازُ عن الكذِبِ بالقرينةِ المنصوبةِ على المعنى المرادِ منه، والكَذِبُ لا قَرينَة معه، فالمجازُ صِدْقٌ لا قُبْحَ فيه، وإنَّما يكذبُ نَفْيُ المُثْبَتةِ حيثُ توجَّه النفيُ والإثباتُ إلى معنىً واحد، والنفيُ في هذه الصورةِ لم يتوجَّه إلى المُثْبَتِ بل إلى غيرِه، فهو صِدْق، فالمَنفيُّ هو غيرُ المعنى الذي أثبتهَ في المجاز.

وأُجيبَ عن الوجه الثاني: بأنَّ أسماءَ الله تعالى متوقِّفةٌ على الإذْنِ السَّمعيِّ، ولأنه يُوهِمُ أنَّه يتهاوَن بفعلِ قبيحٍ أو صغيرٍ كما في الشاهدِ إذا قُلْنا: فُلانٌ يتجوَّز في الأمورِ، وما أوْهَم الخَطأَ امتنعَ إطلاقُه على الله، حقيقةً كان أمْ مجازاً[1].

وأيضاً، فنحنُ نقطعُ أنَّ المجازَ وَقَعَ في القرآنِ وذلك نحوُ قولِه تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢)، والمرادُ: أهلُها[2]، وقولِه تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ (الكهف: ٧٧) وليس للجدارِ إرادةٌ، لكن شُبِّهَتْ حالتُه بحالةِ من يفعلُ الشيءَ عن إرادة[3]، وقولِه تعالى حكايةً عن قولِ فرعون:

(١) انظر «المعتمد»: (١: ٢٥) لأبي الحسين البصري.

(٢) وهو قول ابن عطية في «المحرَّر الوجيز»: (١٠١٣) ونقل عن أبي المعالي -يعني إمام الحرمين- أنه قال في «التلخيص» عن بعضِ المتكلمين: هذا من الحذف وليس من المجاز، وإنَّما المجازُ لفظةٌ تُستعارُ لغيرِ ما هي له. قال ابن عطية: وحَذْفُ المضاف هو عينُ المجاز وعُظْمُهُ، هذا مذهبُ سيبويه وغيره من أهلِ النظرِ، وليس كلُّ حَذْفٍ مجازاً،... وقالت فرقةٌ: بل أحالوه على سؤال الجماداتِ والبهائم حقيقةً، ومن حيث هو نبيٌّ فلا يَبْعُد أن يُخْبِرَه بالحقيقة.

قال ابن عطية: وهذا وإن جُوِّز فبعيد، والأوَّل أقوى. انتهى.

(٣) ولذلك قال ابن كثير: إسنادُ الإرادة ههنا إلى الجدارِ على سبيل الاستعارة، فإنَّ الإرادةَ في المحدثات بمعنى المَيْل. انظر «تفسير القرآن العظيم»: (٥: ١٨٤).

﴿ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا ﴾ (غافر: ٣٦) وليس هامانُ هو الباني حقيقةً، لكن بأمرِه يكونُ البناء، وقوله تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾ (الإسراء: ٢٤) وليس للذلِّ جَناحٌ لكن شَبَّه الولدَ بطائرٍ له جَناحان: جناحُ ذُلٍّ وجَناحُ تَعزُّزٍ، فأُمِرَ بخَفْضِ جناحِ الذُّلِّ لهما[1].

ومِمَّا رُويَ أنَّ رجلاً من مُنكري المجازِ في اللغةِ اعترضَ أبا تمام[2] لمَّا قال في شعرِه[3]:

لا تَسْقني مـاءَ الكآبــةِ إنَّني[4] صَـبٌّ قـد اسـتعذَبْتُ مــاءَ بُكائي

قال له المُعْتَرِض: فأعطِني في هذا الكوزِ ماءً من كآبتِك العَذْب، قال أبو تمام: خُذْ هذا المِقراضَ واقصُص لي رِيشتَيْن من جَناحِ الذُّل، تنبيهاً للمُعترضِ على أنَّه إذا حَسُنَ في القرآنِ، ففي الشِّعْرِ أوْلى[5].

وأيضاً فلا يَخلو مُنكرُ المجازِ في القرآنِ من أحدِ أمرين:

إمَّا أن يقول: إنَّ هذه الألفاظَ التي وقعَتْ مجازاً في القرآن هي حقيقةٌ في

(١) عبارة ابن عطية: وقولُه تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ﴾ استعارة، أي: أقْطِعْهُما جانبَ الذلِّ منك، ودَيِّث لهما نَفْسك وخُلُقَك، وبولغَ بذكرِ الذلِّ هُنا ولم يذكر في قوله تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الشعراء:٢١٥) وذلك بحسب عِظَم الحقِّ هنا. انتهى من «المحرَّر الوجيز»: (١١٣٧).

قلتُ: قوله: ودَيِّث لهما نَفْسك مأخوذٌ من داث الشيءُ دَيْثاً إذا لانَ وسَهُلَ. انظر: «المصباح المنير»: (٧٨) للفيُّومي.

(٢) حبيب بن أوس الطائي (ت ٢٣١هـ) الشاعر المُفْلِقُ المشهور. كان رأساً في مذهبِهِ في الشعر، والنقادُ بين مادحٍ له وذام. وللصوليِّ كتابٌ كبير في أخباره وهو مطبوع. له ترجمة في «الأغاني»: (١٦-٣٠٣)، «وتاريخ بغداد»: (٨: ٢٤٨)، و«سير أعلام النبلاء»: (١١: ٦٣).

(٣) هو في «ديوانه»: (١: ٢٢) بشرح الخطيب التبريزي.

(٤) كذا في الأصل: «ماءَ الكآبةِ إنَّني» ورواية الديوان: ماءَ الملام فإنَّني.

(٥) لم أظفر بهذه القصة. ولكن قد ذكر الصولي في «أخبار أبي تمّام»: (٣٣): أنَّ النقادَ قد عابوا عليه هذا البيت من الشعر من غيرِ ذِكرٍ للقصة.

اللغة العربية، فيجابُ بما مرَّ عن أبي الحُسَيْن من أنَّ العربَ لا يَستعملون مِثْلَ هذه الألفاظِ في مِثْلِ تلك المعاني إلاّ على جهة التجوُّزِ والتوسُّع في الاستعمالِ مع نَصْبِ القرينةِ على المُراد، وليس هو كاستعمالِهم الحقيقةَ في موضوعِها.

وإمَّا أن يقول: إنَّ هذهِ الألفاظَ في هذه المعاني حقيقةٌ شَرْعيَّة، فيجابُ بأنَّه لو كانتَ حقيقةً شرعيَّة لسبَقَ إلى أذهانِ أهل الشرع مَعانيها المذكورةُ كما سبَق إلى أذهانِهم من لَفْظِ الصلاةِ والصيامِ والزكاةِ والحجِّ معانيها الشرعية، والحالُ أن هذه الألفاظَ التي وقعَتْ في القرآنِ لا يُدْرَكُ فَهْمُها إلا بالقرينةِ، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ علاماتِ المجازِ، فقال[1]:

يُعــرَفُ بالنَّقــلِ وأن لا يَطَّـرِدْ وفَهْمُـه بَعـد القرينـةِ يَــرِدْ
فما إلى الذِّهْنِ مِن المعنى سَبَق فَهْـوَ حَقيقـةٌ بـهِ اللَّفـظُ أحـق
وبـالتــــزامِ قَيْـدِهِ للـفَصْــــلِ بعَكْسِـها مِثْـلُ جَنـاحِ الــذُّلِّ
وبـتَـوقُّـــفٍ علـــى سِـــواهُ لكَوْنِـهِ فـي لَفْظِـهِ ضاهــاهُ
مـثالُـــهُ تَسْمِيَـــةُ الـجَـــزاءِ بالمَكْـرِ، والجِهـادِ باعتـداءِ

للمجازِ علاماتٌ يُعْرَف بها:

أحدُها: نقلُ أئمةِ اللغةِ له بأن يقولوا: إنَّ لفظَ الأسدِ ـ مثلاً ـ مَجازٌ في الرجلِ الشجاع، وإنَّ الخمرَ مجازٌ في العصير، وإنَّ العَيْنَ مَجازٌ في الجاسوسِ ونحوُ ذلك.

وثانيها: عَدَمُ الاطِّراد. اعلم أنَّ من حَقِّ الحقيقةِ الاطِّراد، أي: إذا وُضِعَ لَفْظٌ لشيءٍ من الأشياءِ، فحقُّ ذلك اللفظِ أن يَطَّرِدَ في جميع أفرادِ ذلك الشيءِ،

(١) لتمام الفائدة، انظر «المعتمد»: (١: ٢٥) لأبي الحسين، و «الغيث الهامع على جمع الجوامع»: (١: ١٩٢) للعراقي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٢٣).

كالإنسانِ فإنَّه حقيقةٌ في بني آدمَ، وهو مُطَّردٌ في جميع أفرادِهم، بمعنى أنَّه يصحُّ إطلاقُه على كلِّ فَرْدٍ من أفرادِ هذا الجِنْس ونحوِ ذلك.

وأمَّا المجازُ فلا يصحُّ اطرادُه في كلِّ ما وُجِدَتْ فيه تلك الصفةُ التي تُجوِّزَ باللفظِ لأجْلِها، ألا ترى أنَّ الأسد لمّا كانَ موضوعاً للسَّبُعِ الشجاع، وكان إطلاقُه على الشجاعِ من غيرِ هذا الجِنْسِ مَجازاً لم يطَّرِد، بل صحَّ وَصْفُ الرجلِ الشجاع بأنَّه أسدٌ، ولا يصحُّ وَصْفُ كلِّ ما تشجَّعَ من الحيوانِ بأنَّه أسد، فلا يُوْصَفُ الهرُّ إذا تشجَّع بأنه أَسد، ولا غيرُه من الحيوانات، وكذلك يوصَفُ الرجلُ الطويلُ بأنَّه نَخلةٌ، ولا يُوْصَفُ كلُّ طويلٍ بذلك، وكذلك لا يصحُّ أن يُقال: «واسأل البِساط»، والمرادُ أَهْلُه. هذا حاصلُ ما في «المنهاج» وغيرِه من كُتب الأصول.

وذكرَ بعضُهم[1]: إنَّ عَدَمَ الاطِّرادِ في المجازِ يكونُ تارةً واجِباً، أي: لا يصحُّ اطِّراده أصلاً نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ فلا يصحُّ أن يقال: «واسأل البساط»، ويكون تارةً جائزاً، أي: يصحُ اطِّرادُه لكن لا يجبُ ذلك فيه لثبوتِ التعبيرِ عن أفرادِ المجاز باللفظِ الحقيقيّ بخلافِ الحقيقة، فإنَّها يجبُ اطِّرادُها عندَه لاحتياج المتكلِّم إليها؛ إذ لا خَلَفَ عنها، وجَميعُ ذلك مُشْكل.

أما ما ذكرَه صاحبُ «المنهاج» وغيرُه، فإشكالُه متوجَّهٌ من قِبلَ اعتبارِ نوعِ العلاقةِ لا شَخْصِها. وصاحبُ «المنهاج» وغيرُه يَرون اعتبارَ نوعِ العلاقة، وَعَدَمُ صحَّةِ اطِّراد المجازِ مبنيٌّ على اعتبار شَخْصِ العَلاقة لا نَوْعِها.

وأمَّا ما ذَكَره ذلك البعضُ، فإنَّه مُشْكِلٌ من حيثُ إنَّ الكلامَ في جوازِ الاطِّرادِ لا في وُجوبه.

(١) هو ابن الحاجب كما في «المختصر»: (١: ٢٢) بشرح التاج السبكي. ولذلك عَدَلَ في «جمع الجوامع» عن عبارة ابن الحاجب فقال: ويُعرفُ -يعني المجاز- بعدم وجوب الاطراد. انتهى من «الغيث الهامع على جمع الجوامع» (١: ١٩٣) للعراقي، مع تصرُّفٍ يسير.

وأيضاً، فإنَّ النحاةَ قد ذكَروا ما يدلُّ على صحَّة نحوِ: اسأل البساطَ، فقد ذكَر ابن مالك[١] في«تسهيله»[٢]: أنَّه يجوزُ حَذْفُ المضافِ وإقامةُ المضافِ إليه مُقامه في إعرابه. وقَسَّمَ ذلك إلى: قياسيٍّ وغيرِ قياسي، وذكَر أنَّ ضابطَ ذلك: أنَّه إن امتنعَ استقلالُ[٣] المضافِ إليه بالحكم فهو قياسيٌّ نحو: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ (يوسف: ٨٢)، ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ (البقرة: ٩٣)، إذ القريةُ لا تُسألُ، والعِجْلُ لا يُشْرَب، وإن لم يَمْتنعْ ذلك فهو سماعي، انتهى، وهو مُصرِّحٌ بجوازِ ما مَنَعه الأُصوليون.

وحاصلُ المَقام: أنَّ عَدَمَ الاطِّرادِ في المجازِ مَبْنيٌّ على اشتراطِ نَقْلِ أفرادِ المجازاتِ واعتبارِ شَخْص العلاقةِ لا نـَوْعِها.

والصحيحُ ما قدَّمْتُ لك من اعتبارِ نوع العلاقةِ فقط، فلا يكونُ عَدَمُ الاطِّرادِ على هذا علامةً للمجاز، وقد جَريْتُ بذِكْرِه في النظمِ مَجْرى جُمهور الأصوليين، والصوابُ عَدَمُ ذِكْرِه، والله أعلم.

وثالثُها: أنَّ فَهْمَ المَعنى من المجازِ إنَّما يحصُلُ بعد الوقوفِ على القرينة، فإذا قال القائل: رأيتُ أسداً، تبادَرَ إلى الذهنِ أنَّ المرادَ الحيوانُ المخصوص، فإذا قال: رأيتُ أسداً على فَرَس، عَلِمْنا أنَّ المراد به الرجلُ الشجاع، فما سبَقَ إلى الذهنِ من معنى اللفظ فهو حقيقة اللفظ، فالتبادرُ علامةٌ للحقيقة، وعَدَمُ التبادُرِ علامةٌ للمجاز[٤].

---

(١) أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الطائي الجَيّانيّ الشافعي (٦٠٠-٦٧٢هـ) إمام العربية في زمانه، وصاحبُ الألفية المشهورة. كان إماماً في القراءات مع الديانة والصيانة، له «تسهيل الفوائد» في النحو، و«ارتشاف الضرب في معرفة لسان العرب» وغير ذلك. له ترجمة في «طبقات السبكي»: (٨: ٦٩)، و«شذرات الذهب»: (٥: ٣٣٩).

(٢) انظر «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد»: (١: ١٣١) لابن مالك.

(٣) كذا في الأصل. والذي في «التسهيل»: استبداد. وكذا في «شرح ابن عقيل»، «المساعد على تسهيل الفوائد»: (٢: ٣٦٤) وكِلاهُما جَيِّدٌ مُتَّجه.

(٤) وهو ما عبَّر عنه التاج السبكي بقوله في الحديث عن علامات المجاز: ويُعْرَف بتبادُرِ غيره لولا القرينة. انظر «الغيث الهامع على جمع الجوامع»: (١: ١٩٢) للوليّ العراقي.

ورابعُها: أنَّ المجازَ يُلتَزمُ تقييدُه للفرقِ بينه وبين الحقيقة مِثْلُ: ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾، أي: لينُ الجانبِ «ونارُ الحرب»: أي: شِدَّتُها بعكسِ الحقيقة، فإنَّ الحقيقةَ لا يُلتَزَمُ تَقْييدُها، وإن كانت مشتركةً - مثلاً - كعينٍ جارية.

وحاصلُ ما في هذا المَقام: أنَّ الفرقَ بين المجازِ والحقيقةِ المشتركةِ هو التزامُ التقييدِ بالقرينةِ في المجازِ وعدمِ التزامِه في الحقيقةِ المشتركة.

وخامسُها: أنَّ بعضَ المجازِ يتوقَّفُ صِحَّةُ إطلاقِه على ذِكْرِ الحقيقة لكون لفظِ المجازِ مُضاهياً للفظِ الحقيقة، فأُطْلِقَ عليه لتلك المشابهة، وهذا يُسمّى بالمشاكلةِ، وهي التعبيرُ عن الشيءِ بلفظِ غيرِه لوقوعِه في صحبتِه تحقيقاً نحوُ: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٥٤) أي: مكَروا فجازاهم الله على مكرِهم. ونحوُ: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٩٤) أي: فجاهِدوه، فإطلاقُ المَكْرِ على المُجازاةِ وإطلاقُ الاعتداء على الجهادِ مجازٌ لوقوعِ المجاراة في صحبةِ المكرِ، والجهادِ في صحبة الاعتداء[١].

وإمّا تَقديراً نحوُ قولِه تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ (الأعراف: ٩٩) فالمعنى: والله أعلم: أفأمِنوا حين مكَروا مَكْرَ الله، أي: مُجازاته على مكرِهم، فعَبَّر عن المُجازاةِ على المكرِ بالمكرِ لوقوعِهِ في صحبتِه تَقْديراً[٢]، والله اعلم.

ثم إنَّه أَخذَ في تقسيم المجازِ إلى لُغويّ وغيرِه، فقال[٣]:

يكـونُ في اسْتِعمالِهِ شَرْعِيّـا ... ولُـغَويّـاً وأتـى عُـرْفِيّـا

---

(١) قد سبق تعريف المشاكلة بالاستمداد من «الإتقان»: (٣: ٢٨١) للإمام السيوطي.

(٢) عبارة ابن عطية: والمرادُ فعلٌ يُعاقَبُ به مَرَدَةُ الكفار، أُضِيفَ إلى الله لمّا كان عقوبة الذَّنْب، فإنَّ العربَ تُسمِّي العقوبةَ -على أيِّ وجهٍ كانت- باسم الذنبِ الذي وقعت عليه العقوبة. انتهى من «المحرَّر الوجيز»: (٧٢٧).

(٣) لتمامِ الفائدة، انظر «البحر المحيط»: (١: ٥٣٦) للبدر الزركشي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ٤٣٣).

منْ ثـمَّ قـالَ بَعْضُهـم: وَهَبْتُكـا تُجزي لدى التزويجِ عن أنكَحْتُكا

ينقسمُ المجازُ إلى شَرْعيٍّ كالصلاةِ في الدُّعاء، والصيامِ في مُطْلَقِ الإمساك، والحجِّ في نَفْس القَصْدِ، فإنَّ هذه الأَلفاظَ قد نَقَلها الشرعُ عن معناها اللغويِّ، وصارتْ حقيقةً شرعيةً في الأشياءِ التي سَمَّاها بها الشرع، فهي في مُسمَّياتِها الأصليةِ مَجازٌ شرعي.

وإلى لُغويٍّ كإطلاقِ الصلاةِ والصيامِ والحجِّ على العباداتِ المخصوصة، فإنَّ مُسمَّياتِ هذه الألفاظِ في اللغَةِ هي غيرُ هذه العبادات، فإطلاقُها على هذه العباداتِ مجازٌ لُغَويٌّ وإن صارتْ حقيقةً شَرْعِية، فهذه الأسماءُ ونحوُها تكونُ حقيقةً لُغويةً في مَعناها اللغوي، وحقيقةً شرعيةً في معناها الشرعي، ومجازاً شرعيّاً في موضوعِها اللغوي، ومجازاً لُغَوياً في مُسمَّاها الشرعي.

وإلى مَجازٍ عُرْفيٍّ كإطلاقِ الدابة على كلِّ من يَدِبُّ من ذواتِ الأربعِ وغيرِها، فإنَّ العُرْفَ خَصَّصَ اسْمَ الدابةِ بذواتِ الأربع، فإطلاقُه عليها وعلى غيرِها استعمالٌ له في غيرِ ما وُضِعَ له عُرْفاً، وهكذا في جميعِ ما نقَله العُرْفُ إلى شيءٍ مخصوصٍ ثم استُعْمِلَ في غير ذلك الشيءِ لعلاقة.

وإنَّما صحَّ لنا هذا التقسيمُ في المجازِ بناءً على أنَّ المُعْتَبَر في المجازِ نوعُ العَلاقةِ لا شَخْصُها، ومن ههُنا قال بعضُ أُصحابنا، وهو موسى بن علي[1] في رَجُلٍ أنكحَ رَجُلاً امرأةً، فقال: اشْهَدوا أنَّ فُلاناً أَدَّى إلى فلانةَ كذا وكذا، وعلى ظَهْرِه كَذا وكَذا، وقد أعطيْناه فُلانةَ أو قد وهَبْنا له فُلانةَ اسم المرأة. قال مُوسى: هو جائز.

---

(١) أبو علي، موسى بن علي بن عَزْرة السامي (١٧٧ - ٢٣٤هـ) من أئمة الإباضية، تفقَّه بوالده وبالإمام هاشم بن غيلان. له «جامع موسى بن علي». انظر ترجمته في «إتحاف الأعيان»: (٢: ١٨١) للعلاّمة البطاشي.

وقال أبو عبدالله مُحمد بن مَحْبوب[١] - رَضِيَ الله عنه -: إنْ قال المُزَوِّجُ: قد زوَّجْتك أو أَمْلَكْتُك، أو أخطَبْتُك، أَو أنكَحْتُك، فكُلُّ ذلك جائِزٌ[٢].

وقال أبو المُؤْثِر[٣]: أمَّا قوله: أنكحتُ وأمْلكْتُ فثابت، وأمَّا قوله: أخَطبْتُ، فإن جاز بها لم أفرِّق بينهما، وإن لم يكنْ جاز بها فأحَبُّ إليَّ أَن يُجَدِّدَ النِّكاح.

فهذا أبو علي موسى بن علي - رضي الله عنه - أجازَ في التزويج: أعطَيْناه فلانةَ، ووهَبْنا له فُلانة، وأبو عبدالله أجازَ في التزويج: أملَكْتُك وأخطَبْتُك، وأجازَ أبو المُؤْثِر في التزويج، أمْلَكْتُك، وتوقَّف في: أَخْطَبْتُك، وجميعُ هذه الألفاظِ مجازٌ عن لفظِ: أنْكَحْتُك، وذلك أنَّ لفظَ الهبةِ والعطيةِ والتمليكِ إنَّما وُضِعَت لمِلْكِ الرقبةِ، ووُضِعَ النكاحُ لمِلْكِ المُتْعَة، ومِلْكُ الرقبةِ سَبَبٌ لمِلْكِ المتعة، ولما كان مِلْكُ الرقبةِ مُتعذِّراً في الحُرَّةِ صُرِفَتْ هذه الألفاظُ إلى مِلْكِ المُتعة، فهي من إطلاقِ اسمِ السَّبَب على المُسَبَّب.

وأمَّا «أَخطَبْتُك» فموضوعٌ للكلامِ المُقَدَّمِ على التزويجِ المُؤْذِنِ بإجابةِ وليِّ المرأةِ للزوج، يقال: خطبتُ فُلانةَ من فلانٍ، فأَخْطَبَنيها، فهو سَبَبٌ أيضاً للتزويج، وإطلاقُه على النكاحِ من إطلاقِ السبب على المُسَبَّب، لكنَّ السببيةَ هنا أضعَفُ منها في الألفاظِ الأولِ، فلهذا توقَّف فيه أبو المُؤْثِرِ - رَحِمَه الله - ولم يتوقَّف في: «أملَكْتُك» لِما تقدَّم، وعلى هذا المذهبِ الحنفيةُ[٤]، وذهبَ

(١) سبقت ترجمتُه.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل»: (٦: ٢٥٦) للإمام القطب، و«منهج الطالبين وبلاغ الراغبين»: ١٥: ٧٧) لخميس بن سعيد الشّقصي.

(٣) الإمام الفقيه، أبو المُؤْثِر الصَّلْتُ بن خَميس الخروصي. من أعيان القرنِ الثالثِ الهجري، تفقَّه بابن محبوب الرحيلي، وكان من العلماءِ الذين بايعوا عزَّان بن تميم الخَروصي. ذكره السالمي في «تحفة الأعيان»: (١: ٢٤١-٢٤٣).

(٤) انظر «فتح باب العناية»: (٢: ٦) لمُلّا علي القاري، وعبارته ثَمَّةَ: ويصحُ عقد النكاح بلفظِ نكاح أو تزوُّجٍ أو تزويجٍ أو إنكاحٍ إجماعاً، لأنها صريحة، واقتصر الشافعي في جوازه عليهما. وما وُضِعَ =

بعضُ أَصحابنا والشافعيةُ إلى مَنْعِ التجوُّزِ في عَقْدِ النكاح[١]، قال في «الضياء»[٢]: ومَنْ وَهَبَ ابنتَه، أو ابنةَ عَمِّه، أو مَنْ يلي نكاحَه لرجلٍ، وقَبل الرجلُ المرأةَ ودخَلَ بها، فليس هذا بنكاح، ولو شَهِدَ الشهودُ على الهبة، فالزوجُ لا يُوهَبُ، ويُفَرِّقُ بَيْنَهما، ولا تحلُّ له أبداً، ولها صَداقُ نِسائها إذا دخَلَ بها، وإنَّما كانت الهبةُ للنبيِّ ﷺ خالصةً.

وحاصلُ المَقام: أنَّ مانعي التجوُّزِ في عَقْدِ النكاح مِن أصحابنا وغيرِهم لم يَمْنَعوا التجوُّز رَأساً، لكن منعوه في التزويجِ لشيئين[٣]:

أحدُهما: قولُه تعالى في امرأةٍ وَهبَتْ نَفْسَها للنبيّ ﷺ: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ﴾ (الأحزاب: ٥٠) ووَجْهُ استدلالِهم من هذه الآية: أنَّ الهِبةَ جَعَلها ربُّنا تعالى خالصةً لنبيِّه - عليه الصلاة والسلام - ومَنَعها من سائرِ المؤمنين[٤].

وثانيهما: أنَّ النكاحَ عَقْدٌ شُرعَ لمصالحَ مشتركةٍ كالنَّسبِ وعَدَمِ انقطاعِ النَّسْل والاجتنابِ عن الزِّنى، وتحصيلِ الإحصان، واستمدادِ كلٍّ منهما في

= محلُّ يقبلها بواسطة ملك الرقبة، فيكون مِن إطلاقِ السببِ وإرادةِ المسبَّب لقوله ﷺ: «ملَّكتُكَها بما معك من القرآن» (أخرجه البخاري (٥٠٨٧)) ولقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ﴾ (الأحزاب:٥٠). انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ٧٧) للسعد التفتازاني.

(١) انظر «منهج الطالبين»: (١٥: ٧٧) للشقصي، و«روضة الطالبين»: (٧: ٣٦) للنووي.

(٢) انظر «الضياء»: (٨: ٢٤٧) للعلّامة العَوْتَبي الصحاري.

(٣) انظر «مرآة الأصول» (١: ٤٣٤) بحاشية الإزميري حيث استمدَّ منه الإمام السالمي في هذه المسألة.

(٤) وكذلك قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: إذا فوَّضت المرأة نَفْسَها إلى رجل، فإنه متى دخل بها وجب لها عليه مَهْرُ مِثْلِها، كما حكم به رسول الله ﷺ في بَرْوَعَ بنت واشق لمّا فوَّضت، فحكم لها رسول الله ﷺ بصَداقِ مِثلها لما توفي عنها زوجُها، والموتُ والدخولُ سواءٌ في تقريرِ المهرِ وثبوتِ مَهْرِ المِثْل في المفوَّضةِ لغيرِ النبيِّ ﷺ، فأما هو عليه السلام، فإنه لا يجبُ عليه للمفوَّضةِ شيءٌ ولو دخل بها، لأنَّ له أنْ يتزوَّج بغيرِ صَداقٍ ولا وليٍّ ولا شهود كما في قصة زينب بنت جحش رضي الله عنها. انتهى من «تفسير ابن كثير»: (٦: ٤٤٥).

المعيشةِ بالآخر، ووجوبِ النفقةِ والمهرِ، وحُرْمَةِ المُصاهرة وجَرَيانِ التوارُثِ، ولفظُ النكاحِ والتزويجِ وافٍ بالدلالةِ على هذه المقاصد لكَوْنِه مُنْبِئاً عن الضمِّ والاتِّحاد بينهما في القيامِ بمصالح المعيشةِ والتَّلْفيق على وجهِ الاتحادِ دُونَ غيرِهما.

وأُجيبَ عن الأوَّل[1]: بأنَّ خُلوصَ المجازِ واختصاصَه بحضرةِ الرسولِ - عليه الصلاة والسلام - في غايةِ البُعد، فالمُرادُ إمّا الخلوصُ في الحُكم، وهو عدمُ وجوبِ المَهْر، وهو لا يُنافي صِحَّةَ العَقد في حَقِّ غيرِه -عليه الصلاة والسلام-، أو المُرادُ: لا تحلُّ أزواجُ النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ لأحدٍ غيرِه كما قال تعالى: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ (الأحزاب: ٦).

وأُجيبَ عن الثاني: بأنَّا لا نُسَلِّمُ أن شَرْعَه لتلك المصالح بل للمِلْكِ له عليها، وإنَّما هي ثمراتٌ تترتَّبُ على المِلْك بدليلِ لزومِ المَهْرِ عليه عِوَضاً عن المِلْك، وكونِ الطلاقِ بيدِه، لأنَّ مُزيلَ المِلْكَ ليس إلا المالك، وإذا صحَّ النكاحُ بلفظَيْن لا يَدُلاّن على المِلْك لغةً، وهما: «أنكَحْتُك»، و«زوَّجتُك»، فلأن يَصحَّ بما يدلُّ عليه أَوْلى.

فإن قيل: فَيَنْبَغي أن لا يصحّ النكاحُ بِهما لعدمِ دلالتِهما على المِلْك.

أجيب: بأنَّه إنَّما يصحُّ بهما لأنَّهما صارا بمنزلةِ العَلَمِ لهذا العَقْد، فلا يضرُّ عَدَمُ دلالتهما على المِلْك[2]، والله أعلم.

---

(١) انظر «مرآة الأصول» (١: ٤٣٤) بحاشية الإزميري.

(٢) زاد مُلاّ خُسرو: وأما البيعُ فإنَّه مِثْلُ الهبة في إثباتِ مِلك الرقبة، ويزيدُ عليهما بلزوم العِوَض، فيكون أنسبَ بالنكاح. انظر «مرآة الأصول»: (١: ٤٣٤) بحاشية الإزميري.

ثم إنَّه أخذَ في بَيانِ حُكمِ المَجاز، فقال[١]:

وحُكْمُهُ إثباتُ ما قد قُصِدَا	**به عُموماً أو خُصُوصاً وَرَدا**
وصَحَّ نَفْيُهُ، وجازَ أَخْذُنَا	**به إذا الأَخْذُ به تَعَيَّنا**
وإنْ تكُن قد أمْكَنَتْ حَقِيقَتُه	**لأنَّه مَسْلوكَةٌ طريقَتُه**
وإنَّه أَوْلى مِن الإضمارِ	**والنَّقْلِ في مَقامِ الاعتبارِ**

للمجازِ أحكامٌ منها: ثُبوتُ الحكمِ الذي قُصِدَ به من التجوُّز سواءٌ كان ذلك الحكمُ خاصّاً نحوُ: رأيتُ أسداً يَرْمي، أو عامّاً نحوُ: لا أدخلُ دارَ فُلانٍ حيث يتناولُ دارَه بالمِلْكِ وبالإيجارة وبالعاريَّة.

اعلم أنَّ بعضَ الشافعيةِ ذَهبوا إلى أنَّ المجازَ لا عُمومَ له، لأنَّه ضَروري كالمُقتضى، والضَّروريُّ لا عُمومَ له، لأنَّ ما ثبتَ ضَرورةً يتقدَّر بقَدرِها، والضرورةُ تَنْدفعُ بلا عُموم[٢].

وذهبت الحنفيةُ إلى ثبوتِ العمومِ للمجازِ كالحقيقةِ، وعلى ذلك أصحابُنا -رَحِمَهم الله تعالى-، واستدلوا عليه بوجوه[٣]:

منها: أنَّ الصِّيَغَ المُقْتَرنةَ بأدِلَّةِ العُموم تُفيدُ العُمومَ مُطلقاً، حقيقةً كانت أو مَجازاً.

ومنها: أنَّ المجازَ أحدُ نَوْعَي الكلام فكان مِثْلَ النوعِ الآخَر في إفادةِ العموم والخصوص.

---

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «تقويم الأدلة»: (١٢٠) لأبي زيدٍ الدَّبُوسي، و«التلويح على التوضيح»: (١: ٨٦) للسعد التفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ٤٤٠)، و«فواتح الرحموت»: (١: ٢١٥) لابن عبدالشكور الحنفي.

(٢) يعني أنَّها تندفع بإرادة بعضِ الأفراد.

(٣) هذا مستمدٌّ من «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (١: ٤٤١).

ومنها: أنَّ عمومَ اللفظِ ليس إلاّ لِما يلحقُ به من دليلِ العمومِ لا لكَوْنِه حقيقةً، وإلاّ لكانَ كلُّ حقيقةٍ عامّاً، واللازمُ باطل فكذا المَلزوم.

وأجابوا عن احتجاجِ بعضِ الشافعيةِ بأنَّ المجازَ ضَروريٌّ كالمُقْتضى بما حاصِله(١): أنَّه إنْ أُريدَ الضرورةُ من جهةِ المتكلِّم في الاستعمال بمعنى أنَّه لم يجِدْ طَريقاً لتأديةِ المعنى إلا بالتجوُّزِ إليه، فممنوعٌ، لجوازِ أن يتركَ الحقيقةَ مع القُدرةِ عليها، ويعدِلَ إلى المجازِ لأغراضٍ بُيِّنَتْ في فَنِّ البلاغة لا لضرورةٍ ألجأته إلى ذلك، ولأن للمتكلِّم في أداءِ المعنى طريقَيْن: أحدُهما حقيقةٌ، والآخَر مَجازٌ يختارُ أيُّهما شاءَ، وفي المجازِ اعتبارٌ لَطيفٌ لم يكُنْ في الحقيقةِ، فيكونُ ذلك داعياً إلى اختيارِ التعبيرِ به، ولأنَّ المجازَ واقعٌ في كلامِ الله تعالى على الصحيح، والعَجْزُ عليه تعالى عن التعبير بالحقيقةِ وعن غيرِها مُحال.

وإنْ أريدَ الضرورةُ من جهةِ الكلامِ والسامعِ بمعنى أنَّه لمّا تعذَّرَ العملُ بالحقيقةِ، وجبَ الحَمْلُ على المجازِ ضرورةً لئلاَ يلزَمَ إلغاءُ الكلامِ، فلا نُسَلِّمُ أنَّ الضرورةَ بهذا المعنى تُنافي العُموم، فإنَّه يتعلَّقُ بدلالةِ اللفظِ وإرادةِ المتكلِّم، فعندَ الضرورةِ إلى حَمْلِ اللفظِ على المجازِ يجبُ أن يُحْمَلَ على ما قَصَده المتكلِّم واحتملَه اللفظُ بحسبِ القرينةِ، إن عامّاً فعامٌّ، وإن خاصّاً فخاصٌّ، بخلافِ المُقتضى، فإنه لازمٌ عَقْليٌّ غيرُ ملفوظٍ، فيُقْتَصَرُ منه على ما يحصُلُ به صحَّةُ الكلامِ من غيرِ إثباتِ العُموم الذي هو من صفاتِ اللفظ مطلقاً.

ومن أحكام المجاز أيضاً: صِحَّةُ نَفْيِ المعنى الحقيقيِّ عنه(٢)، فيصحُّ أن يقال للجد: ليس بأبٍ، أي: في الحقيقة، لكنه أب مجازاً، وكذا يصحُّ أن يُقالَ للشجاع: ليسَ بأسدٍ باعتبارِ أنَّه ليس هُو من أفرادِ جنس الحَيَوان المسمَّى بذلك.

---

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١: ٤٤٢).

(٢) انظر حاشية الإزميري (١:٤٤٢).

اعلم أنَّهم قالوا: إنَّ صحَّةَ نَفْيِ المعنى الحقيقيِّ للَّفظِ عند العقلِ وفي نفسِ الأمرِ عن المعنى المُسْتعملِ فيه علامةُ كَوْنِ اللفظِ مَجازاً، وعَدَمُ صحَّتِه علامةُ كونِه حقيقةً، وقَيَّدوا بنفسِ الأمرِ، لأنَّ النَّفْيَ رُبما يصحُ لغةً، واللفظُ حقيقةٌ كما إذا أردْتَ المبالغةَ في ذَمِّ زيد ـ مثلاً ـ فتقول: ليس زيدٌ بإنسانٍ، واستُشْكِلَ ما قالوه هُنا بما إذا استُعْمِلَ اللفظُ الموضوعُ للعامّ في الخاصّ بخُصوصه، فإنَّه مَجازٌ مع امتناعِ سَلْبِ معناه الحقيقيِّ عن الخاص.

وأُجيبَ عن هذا الاستشكالِ بأنَّ الخاصَّ من حيثُ هو خاصٌّ مُقَيَّد، ومعناه الحقيقيُّ مُطلق، ولا امتناعَ في سَلْبِ المُطْلَقِ عن المُقَيَّد، بمعنى أنَّه ليس عَيْنَ المُقَيَّد.

ومن أحكامِ المجازِ أيضاً: أنَّه يجوزُ التمسُّكُ به، ويصحُ الأَخْذُ بمَدْلولِه، بل يجبُ ذلك إذا قامت القرينةُ على إرادته، وإن كانت الحقيقةُ في اللفظ مُمكنة، أي: إذا دلَّت القرينةُ على أنَّ المرادَ من هذا اللفظِ معناه المجازيُّ وجبَ التمسُّك به في ذلك المعنى، وإن كان المعنى الحقيقيُّ مُمْكِناً في ذلك اللفظ، لأنَّ القرينةَ هي التي صَرفت اللفظَ عن مَعناه الحقيقيِّ إلى المعنى المجازيِّ.

وأيضاً، فإنَّ المجازَ أحدُ طريقَيْ تأديةِ المعنى كالحقيقةِ، وهو طريقٌ مسلوك، والتعبيرُ به كثيرٌ، فإذا قامَ الدليلُ على أنَّه المرادُ من اللفظِ، فلا معنى للعُدولِ عنه إلى غَيْرِه، وإن كان غيرُه هو الأصلَ، ولا خِلافَ في هذا المعنى بين الأُصوليين كما أنَّه لا خِلافَ بينهم في رَدِّ اللفظِ إلى معناه الحقيقيِّ عند عدم الدليلِ الصارفِ له عن ذلك، لكنَّ الخِلافَ إذا ما دارَ اللفظُ بين الحقيقةِ المرجوحةِ والمجازِ الراجح، فذهب أبو حنيفةَ إلى أنَّه يُحْمَلُ على الحقيقةِ، لأنَّها الأصل، والأصلُ لا يُتْرَكُ إلا لضرورة، أي: لضرورةٍ تُلْجئُ السامعَ إلى تَرْكِه بحيثُ لم يَجدْ سبيلاً إلى الأخْذِ به(١).

(١) انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ٩٥) للتفتازاني، و«المحصول»: (١: ٣٤٢) للإمام الرازي.

قُلنا: يكفي في العُدولِ عن الأصلِ دليلٌ يترجَّحُ معه الظنُّ بأنَّ المرادَ غيرُه، كما كان ذلك في كثيرٍ من الأدِلَّةِ الظنية.

وذهبَ أبو يوسفَ ومحمَّد بن الحسن إلى أنَّه يُحْمَلُ على المجاز، لأنَّ المرجوحَ في مقابلة الراجحِ ساقطٌ بمنزلةِ الحقيقةِ المهجورة[١].

وقال البَدْرُ الشمَّاخي - رحمه الله تعالى- : إنَّه لا يُحْمَلُ على أحدِهما إلا بقرينة، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما لهُ مَرجِّح[٢]، ومرادُه بالقرينةِ ههنا القرينةُ التي تتعذَّر معها إرادةُ الحقيقةِ رأساً، فأمَّا إذا لم تكُن تلك القرينةُ مانعةً لإرادةِ الحقيقةِ أصْلاً، وإنَّما كانت مُرجِّحةً للمجازِ فقط، فمذهبُه التوقُّف عن ترجيح واحدٍ منهما على الآخر.

وأقولُ: إنَّ رُجْحانيةَ المجاز بالقرينةِ الدالةِ على إرادتِه ولو لم تكُن مانعةً من إرادةِ الحقيقةِ ظاهرة، فإنَّه وإن كانت الحقيقةُ هي الأصل، فقد يُتْرَكُ الأصلُ بدليلٍ، والله أعلم.

ومن أحكامِ المجازِ أيضاً: أنَّه يُرَجَّحُ على الإضمار، وعلى النقلِ في مقامِ التعارُض.

اعلم أنَّه إذا احتملَ اللفظُ الواحدُ أن يكونَ مَجازاً، وأن يكونَ فيه إضمار، أي: تقديرُ محذوفٍ، فَحمْلُه على المجازِ أوْلى، لأنَّ المجازَ أكثرُ استعمالاً في العربية، ولأنَّه لا يَحتاجُ الكلامُ معه إلى تقديرٍ، والإضمارُ لا يصحُّ الكلام معه إلا بتقدير.

---

(١) وتعقَّبه التفتازاني بأن غلبةَ استعمالِ المجاز لا تجعلُ الحقيقةَ مرجوحة، لأنَّ العلَّة لا تترجَّحُ بالزيادة من جنْسِها، انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ٩٥).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (٢٤١) للبدر الشمَّاخي.

وكذا إذا احتملَ اللفظُ الواحدُ أن يكونَ مجازاً، وأن يكونَ مَنْقولاً، فَحْملُه على المجازِ أوْلى، لأنَّ النقلَ لا يحصُلُ إلاّ إذا اتَّفق أربابُ اللسانِ على تغييرِ الوضع، واصطلحوا على استعمالِ ذلك اللفظِ في معنىً آخرَ، وهذا عسيرٌ، ومِن ههُنا مَنَع النقلَ مَنْ مَنع كما تقدَّم ذِكره، أمَّا المجازُ، فإنَّ القرينةَ كافيةٌ فيه، وحصولُ العلاقةِ مُصحِّحةٌ لاستعمالِه هذا، وقيل: الإضمار أوْلى من المجازِ، لأنَّ قرينَته متَّصلة.

وصحَّح البَدْرُ الشمَّاخي[1] وغيرُه تَساوي المجازِ والإضمارِ، أي: فلا يُرَجَّح أحدُهما على الآخر لاحتياجِ كلٍّ واحدٍ منهما للقرينة.

وثَمرةُ الخلافِ تظهرُ فيما إذا قال السيِّد لعبده: يا وَلدي، فَمن حَمَله على المَجازِ أوجَبَ العَتْقَ حيث أطلَقَ اسمَ الملزومِ الذي هو الولدُ على اللازمِ الذي هو الحرُّ، فإنَّ الحريةَ لازمةٌ لبُنُوَّةِ المالكِ، فكأنَّما قال له: يا حُرُّ، ومَنْ حَمَله على الإضمارِ لم يُوجِب العَتق، لأنَّ المعنى معه: يا مَنْ هو كَوَلدي.

وإذا احتملَ اللفظُ أن يكونَ من بابِ الإضمارِ، وأن يكونَ منقولاً، فحَمْلُه على الإضمارِ أوْلى، لأنَّه أكثرُ استعمالاً من النقلِ وأيسَرُ وُجوداً، ولأنَّه سالمٌ من نسخِ المعنى الأصليِّ بخلافِ النقل.

وقيل: إنَّ حَمْلَه على النقلِ أوْلى، لأنَّه لا يَحتاجُ إلى قرينةٍ بخلافِ الإضمارِ، والأوَّلُ أكثرُ وأصحّ[2].

وإذّا احتملَ اللفظُ أن يكونَ منقولاً وأن يكون مُشْتَركاً، فَحمْلُه على النقلِ

(١) «شرح مختصر العدل والإنصاف»، ص٢٤٢.

(٢) وهو الذي رجَّحه أبو زرعة العراقي في «الغيث الهامع»: (١: ١٨٣) مع أنَّ مقتضى كلام المصنِّف -يعني التاج السبكي- جَرَيان الخلافِ فيه.

أولى[1]، لأنه لا يَحتاجُ إلى قرينةٍ لتعيينِ مَعناه بخلافِ الاشتراك، فإنَّ لا يتعيَّنُ المعنى المرادُ منه إلا بقرينةٍ تدفَعُ مُزاحَمةَ الغير، فالنقلُ أوْلى من الاشتراك، والإضمارُ أوْلى من النقلِ، والمجازُ أوْلى من الإضمار، وقد تقدَّم بيانُ رُجحانية المجازِ على الاشتراكِ عند الكلامِ على حكم الحقيقة.

وهذه الأربعةُ أعني - المجازَ، والإضمارَ، والنقلَ، والاشتراك - هي التي يَقعُ باحتِمالها في اللفظِ التعارضُ بين معانيه، وقد بيَّنْتُ لك وَجْهَ الترجيحِ فيها.

قيل: وقد يحتملُ اللفظُ مع هذه الاحتمالاتِ الأربعةِ احتمالاً خامساً، وهو التخصيصُ، وحُكْمُه أنَّه يُرَجَّح على جميعها[2]، فإذا احتملَ الكلامُ التخصيصَ والمجازيةَ، التخصيصُ أوْلى، والصحيحُ أنَّه نوعٌ من المجازِ، لأنَّه قَصْرُ اللفظِ عن جميعِ مَدلولاته إلى بعضِ أفراده، وهو خلافُ الوضعِ الأصليِّ كما تقدَّم، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ الحكمةِ في استعمالِ المجاز، فقال[3]:

والداعـي لاسْتعمالِـه بلاغَتُـهْ ... ونوعُـهُ البديـعُ واسـتقامتُـهْ
تلطُّـفٌ، زيــادةُ البيــانِ ... وحُسْـنُ الاخْتـراعِ للمَعانــي
مـنْ ذلك: التَّعْظيـمُ والتَّحْقيرُ ... وإن تَشـا: التَّرْغيـبُ والتَّنفيـرُ

اعلم أنَّه لما كانت الحقيقةُ هي الأصلَ، والمجازُ خَلَفاً عنها، كانت أوْلى بالاستعمالِ من المجاز، ولم يصحَّ العدولُ عنها إلا لداعٍ يُرجِّحُ التعبيرَ بالمجاز، وذلك الداعي هو الحكمةُ التي لأجْلها وَقَعَ التجوُّز، وهي أمورٌ كثيرة:

(١) وبه جزم الإمام الفخر في «المحصول»: (١: ٣٥٢) وهو قول الجمهور كما في «الغيث الهامع» (١: ١٨٣).
(٢) وهو الذي جزم به التاج السبكي في «جمع الجوامع»: (١: ١٨٢) بشرح العراقي.
(٣) لتمام الفائدة، انظر «البحر المحيط»: (١: ٥٤٥) للبدر الزركشي.

منها: أنَّ المجازَ أبلغُ من الحقيقة، أي: أكثَرُ بلاغةً في الوصف وأوجَزُ لَفْظاً في العبارة، فإنَّ قولَك: رأيت أسداً يَرْمي، أبلغُ وَصْفاً من قولك: رأيتُ رَجُلاً يرمي، وأوجَزُ لَفظاً من قولك: رأيتُ رَجُلاً بالِغاً في الشجاعةِ مَبْلَغَ الأَسد.

ومنها: أنَّ المجازَ يُتوصَّلُ به إلى المُحسِّنات البديعيةِ من نحوِ السَّجعِ، والمُطابقة، والمُجانسة.

أما السجعُ فنَحْـوُ أن تقول: لقِيت أسداً شاكي السلاح، فتعاطَيْنا الرماح.

وأما المطابقة وهي: الجمعُ بين شيئَيْن متضادَيْن نحو: ﴿فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا﴾[1] (التوبة: ٨٢).

وأما المجانسة وهي: تشابُه الكلمَتين في اللفظِ مع اختلافِ المعنى، فكقولِ الشاعر[2]:

إلـى حَتْفـي سـعـى قَدَمــي ... أرى قَــدَمــي أراقَ دَمــي

وجميعُ أنواعِ البديعِ إنَّما تتيسَّرُ غالِباً بالمجازِ دُونَ الحقيقة.

وهذا معنى قولِ المصنِّف: «ونوعه البديعُ واستقامته»، فالهاءُ من «استقامته» عائدةٌ إلى «نوعهِ البديع» إذِ المعنى أنَّ الداعي إلى استعمالِ المجازِ بلاغتُه وحصولُ نَـوْعِه البديعِ في الكلامِ، واستقامةُ هذا النوعِ به غالباً.

ومنها: أنَّ المجازَ يحصُلُ به التلطُّفُ في الكلامِ بخلافِ الحقيقة، وذلك

---

(١) ويُسمى المقابلة أيضاً، وهو أحسنُ أنواع المطابقة، لأنه مطابقةٌ بين اللفظ والمعنى. انظر «المثل السائر»: (٣:١٤٤) لابن الآثير.

(٢) لم أهتدِ إليه. ومِثْلُه قولُ الشاعر:

ناظِراهُ فيما جنى ناظِراه ... أَوْدَعاني أَمُتْ بما أَوْدعاني

ذكره الجرجاني في «أسرارِ البلاغة»: (٧)، وعزاه العلامة محمود محمد شاكر لشَمْسَوَيه البصري، وقيل في نِسبته غير ذلك.

نحوُ استعارةِ «بَحْرٍ من المِسْكِ مَوْجُه الذهبُ» لفحمٍ فيه جَمْرٌ مُوْقَد، فيفيدُ لذةً تخييليةً وزيادةَ شَوْقٍ إلى إدراكِ معناه، فيوجِبُ سرعةَ التفهم، بخلافِ قولك: فَحْمٌ عليه جَمْرٌ.

ومنها: أنَّ التعبيرَ بالمجازِ يكونُ فيه زيادةُ بيانٍ عن التعبيرِ بالحقيقة[1]، فإنَّ قولك: رأيتُ أسَداً، أَبْيَنُ في الدلالةِ على الشجاعةِ من قولك: رأيتُ شُجاعاً، لأنَّ ذِكْرَ الملزومِ بَيِّنَةٌ على وجودِ اللازم، وفي المجازِ أطلقَ اسمَ الملزومِ على اللازم، فاستعمالُ المجازِ يكونُ دعوى بالبيِّنة، واستعمالُ الحقيقةِ يكون دعوى بلا بَيِّنة.

وأيضاً، فمطابقةُ اللفظِ لتأديةِ تَمَامِ المرادِ إنَّما يحصُلُ بالمجازِ دُونَ الحقيقة، لأنَّ الألفاظَ الحقيقيةَ متساويةٌ في الدلالةِ عند العِلْمِ بالوضع وَعَدَمُها عند عَدَمه، وإنَّما يمكنُ بالدلالاتِ العقليةِ والألفاظِ المجازيةِ لاختلافِ مراتب اللُّزومِ في الوضوحِ والخفاء، فإذا قُصِدَ مطابقةُ تمامِ المرادِ، وتأديةُ المعنى بالعباراتِ المختلفةِ في الوضوحِ يُعْدَلُ عن الحقيقةِ إلى المجاز ليتيسَّر ذلك.

ومنها: أنَّ المجازَ يتيسَّرُ به اختراع المعاني اللطيفةِ والنُّكَتِ البديعةِ الظريفة، فمن ذلك: التعظيم[2]، كاستعارة أبي سعيدٍ لرجلٍ عالم، فإنَّه يدلُّ على كَثْرَةِ عِلْمِه، فيحصل تعظيمُه بذلك.

ومن ذلك أيضاً: التحقيرُ، كاستعارةِ الهَمَجِ، وهو صِغارُ الذُّباب للجهَّالِ من الناس.

ومن ذلك أيضاً: ترغيبُ السامعِ كاستعارةِ ماءِ الحياةِ لشيءٍ من المَشْروبات.

---

(١) انظر «البحر المحيط» (١: ٥٤٥) للزركشي.

(٢) انظر «البحر المحيط» (٥: ٥٤٢) للزركشي، ومَثَّل له بقولهم: سلامٌ على المجلسِ العالي.

ومن ذلك أيضاً: تنفيرُ السامعِ كاستعارةِ السَّمِّ لشيءٍ من المطعومات.

وهذه الأشياءُ التي ذكرها المصنِّفُ، منها ما يكونُ راجِعاً إلى اللفظِ كالتجنيسِ ونحوِه، ومنها ما يكونُ راجِعاً إلى المعنى كالتعظيمِ وما بَعْدَه.

وبَقِيَ من دواعي استعمالِ المجازِ أشياءُ لم يذكُرْها المصنِّف، منها: أنَّ الحقيقةَ قد تكونُ وحشيةً تمجُّها الأسماع كالخَنْفقِيق[1]، فيُعْدَلُ عنها إلى المجازِ لعُذوبته فيُعبَّر عنها بلفظِ الداهية[2].

ومنها: أن التلفُّظَ بالحقيقةِ قد يكونُ مُستَسْمجاً يكرهه السامعُ، فيُعْدَلُ عنها إلى المجازِ لنزاهتِه، وذلك نحوُ قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، فإن في قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٦) نزاهةً لم تكُنْ في قولِ القائل: ما لم تُوْلِجوا الذكَرَ في الفَرْج.

ومنها غيرُ ما ذكَرْناه أيضاً، وبما ذكرناه كفايةٌ، والله أعلم.

---

(١) الخنفقيق والعنقفير: الداهية انظر «لسان العرب» (خنفق).

(٢) انظر «البحر المحيط» (١: ٥٤٦) للزركشي.

ذكْرُ الحُروف

والمرادُ بها الحروفُ المعنوية[1].

اعلم أنَّه قد جرت العادةُ بالبحثِ عن معاني بعضِ الحروفِ والظروفِ، وذكرَها الحنفيةُ في كُتُبهم عَقيبَ بَحْثِ الحقيقةِ والمجاز، لدلالتِها على معانٍ -بعضُها حقيقةٌ وبعضُها مجازٌ - يتوقَّف شَطْرٌ من المسائل الفقهيةِ عليها[2]، وكثيراً ما يُسَمَّى الجميعُ حُروفاً تَغْليباً أو تَشْبيهاً للظروفِ بالحروفِ في البناءِ وعَدَم الاستقلال، والأوَّل أَوْجَهُ لِما في الثاني من الجمعِ بين الحقيقةِ والمجاز[3]، أو إطلاقاً للحرف على مُطْلَق الكلمة.

تِلْكَ الحُروفُ مِثْلَ سائرِ الكَلِمْ ... ولِلمَجازِ وسِواهُ تَنْقَسِمْ

أي: تنقسمُ الحروفُ المعنويةُ إلى مجازٍ وإلى حقيقةٍ كانقسام سائرِ الكَلِم العربيةِ إلى ذلك؛ أي: فكما أنَّ الألفاظَ العربيةَ غيرَ الحروفِ تكون تارةً في

(١) قد أفردها بالتصنيف غير واحدٍ من العلماء، منهم الزجَّاجي في «حروف المعاني»، والمالِقي في «رصف المباني في شرح حروف المعاني»، والمرادي في «الجنى الداني في حروف المعاني»، وأجلُّ ما صُنِّف فيه هو «مغني اللبيب» لابن هشام الأنصاري، ولتمامِ الفائدة، انظر مبحث الحروف في «البرهان»: (١: ١٣٦) لإمام الحرمين، و«شرح اللمع»: (١: ٥٣٥) لأبي إسحاق الشيرازي، و«أصول الجصَّاص»: (١: ٩٢)، و«إحكام الفصول»: (١٧٤) للباجي، و«العدة»: (١: ١٣١) لأبي يَعْلى الفَّراء، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ٢)، و«البحر المحيط»: (٣:٢) للبدر الزركشي.

(٢) انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ٩٨) للتفتازاني، و«كشف الأسرار»: (٢: ١٠٨) للعلاء البخاري.

(٣) قال الإزميري: فيه بحثٌ، لأنَّ هذا الجمعَ يلزَمُ على الوجهِ الأول أيضاً، لأنَّ المُغَلَّبَ معنى حقيقيٌّ للَفظ، والمُغَلَّبُ عليه معنىً مجازي. وأُجيب بأنَّ الكلَّ معنىً مجازي إذ اللفظُ لم يُوضع للكلِّ، فلا جَمْعَ... إلى آخرِ كلامه في «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٢).

استعمالها حقيقةً وأُخرى مجازاً، فكذلك الحروفُ المعنويةُ لأنَّها نوعٌ منها، وحُكْمُها حُكْمُها[١].

أمَّا حُروفُ المباني فإنَّها لا تنقسمُ إلى ذلك، لأنَّها أجزاءُ كلمةٍ كحروفِ زيدٍ، لا نَـوْعٌ من الكَلِمِ كحروف المعاني ومثالُ ذلك: أنَّ «الواو» - مثلاً - حقيقةٌ في مُطْلَقِ الجمع، مَجازٌ في الحال، و«الفاء» حقيقةٌ في التعقيبِ، مَجاز في التَّراخي، وفي مُطْلَق الجمع، و«ثم» حَقيقةٌ في التراخي مَجازٌ في التعقيب وفي مُطْلَقِ الجمع أيضاً، وهكذا.

وحاصِلُ المَقام: أنَّ المجازَ الإفراديَّ ثابتٌ في الحروفِ المعنويةِ وفي المُشتَقّاتِ أيضاً بطريقِ الأصالةِ عند الأُصوليين، وهو فيهما بطريقِ التبعية عندَ البيانيين، فإنَّ التجوُّزَ فيما ذكر عِندهم إنَّما هو تبعيةُ التجوُّزِ في المَصْدَر والمتعلِّق[٢].

ومنعَ الرازيُّ المجازَ الإفراديَّ في الحرفِ، فقال[٣]: لا يكونُ فيه مَجازُ إفراد، لا بالذات ولا بالتَّبَع، لأنَّه لا يُفيدُ إلا بضَمِّه إلى غيرِه، فإنْ ضُمَّ

---

(١) قد ذكر العزُّ بن عبدالسلام غير قليلٍ من الحروف التي تجوَّزت بها العربُ في كلامِها في كتابه النفيس «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»: (٢٠).

(٢) قد ذكر التفتازاني في «التلويح»: (١: ٩٨): أنَّ المجاز في الحرف إنَّما يكون بطريق التبعية، وفسَّر التعلُّق بقوله: والمرادُ بمتعلَّق معنى الحرف ما يُعَبَّرُ به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال: «مِن» لابتداء الغاية، و«إلى» لانتهاء الغاية، و«في» للظرفية، و«اللام» للتعليل إلى غير ذلك، فهذه ليست معانيها وإلاّ لكانت أسماءً لا حروفاً، وإنَّما هي متعلَّقات معانيها، بمعنى أنَّ معاني هذه الحروف راجعةٌ إلى هذه بنوع استلزام. انتهى.
قلتُ: التفتازاني من كبارِ علماءِ البيانِ، وشرحُه «المُطوَّل» الذي شرح به «تلخيص مفتاح العلوم» للخطيب القزويني من أَدقِّ الشروحِ وأجلِّها. انظر كلامه على هذه المسألة ص٥٩٨.

(٣) انظر «المحصول»: (١: ٣٢٨) وعليه مشى البيضاوي في «منهاج الوصول»: (١: ٣٦٨) بشرح البَدَخْشي. وقد تصرَّف الإمام السالمي بعبارة الفخر الرازي على وجهٍ لا يُخِلُّ بالمقصود. ولتمام الفائدة، انظر «حاشية البناني على المحلّي»: (١: ٣٢١).

إلى ما ينبغي ضَمُّه إليه فهو حَقيقة، أو إلى ما لا ينبغي ضَمُّه إليه، فمَجازُ تَركيب.

قال النَّقْشواني[١]: من أين أنه مجازُ تركيب؟ بل ذلك الضمُّ قرينةُ مَجازِ الإفراد، نَحْوُ قولِه تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ (طه: ٧١) أي: عَلَيْها[٢].

ومنعَ الرازيُّ أيضاً الفِعْلَ، والمُشْتَقَّ كاسمِ الفاعل، فقال[٣]: لا يكونُ فيهما مَجازٌ إلا بالتَّبَعِ للمصدرِ الذي هو أصلُهما، فإن كان المصدرُ حقيقة فلا مَجازَ فيهما، وهو موافقٌ للبَيانيِّين في ذلك، لكن اعتُرِضَ عليه بالتجوُّزِ بالفعلِ الماضِي عن المستقبلِ نحو: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ (الأعراف: ٤٤) أي: يُنادي[٤]، والعكسُ نحوُ: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ (البقرة: ١٠٢) أي: تلَتْهُ[٥]، من غيرِ تجوُّزٍ في أصلِهما، وبأنَّ الاسمَ المشتَقَّ قد يُرادُ به الماضِي والمُستقبلُ من غيرِ تجوُّزٍ في أصْلِه أيضاً.

قال المحلِّي[٦]: وكأنَّ الإمامَ - يعني الرازيَّ - فيما قاله نَظَرَ إلى الحَدَثِ مُجَرَّداً عن الزمان[٧]، والله أعلم.

---

(١) لم أهتدِ إلى ترجمته. وهو من شُرَّاح «المحصول» كما نصَّ عليه القرافي في «نفائس الأصول»: (١: ٩٤).

(٢) نقله المحلِّي في شرحه على «جمع الجوامع»: (١: ٣٢١).

(٣) انظر «المحصول»: (١: ٣٢٨-٣٢٩).

(٤) قال ابن عطية: هذا إخبارٌ من الله عزَّ وجلَّ عمّا يكون منهم، وعبَّر عن معانٍ مستقبلةٍ بصيغةٍ ماضية، وهذا حَسَنٌ فيما تَحَقَّقَ وقوعه. انظر «المحرَّر الوجيز»: (٧٠٥).

(٥) انظر «المحرَّر الوجيز»: (١١٦) لابن عطية حيث قال: و«تتلو» بمعنى «تلت»، فالمُستقبلُ وُضِعَ موضعَ الماضي.

(٦) انظر «حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٢٢).

(٧) لأن الفعل عند الرازي لفظٌ دالٌّ على ثبوتِ شيءٍ غير مُعيَّن في زمان مُعيَّن، فيكون الفعلُ مركَّباً من المصدرِ وغيرِه. فما لم يدخل في المصدر استحال دخولُه في الفعل الذي لا يُفيدُ إلاّ ثبوتَ ذلك المصدر لشيء. انظر «المحصول»: (١: ٣٢٨) وهي عبارة ظاهرة في موافقة جواب المحلِّي كما نبَّه عليه البُناني في «الحاشية»: (١: ٣٢٢).

ثم إنَّه أَخَذَ في بيانِ أحكامِ تلك الحروفِ المُشار إليها، فقال:

حُروفُ العَطْف

«الواو» قُلْ لمُطْلَقِ الجَمْعِ بلا مَعِيَّةٍ، ودُونَ ترتيبٍ تَلا
فيَحْنَثُ الفاعِلُ ما قَدْ حَلَفا عليه إنْ كان بواوٍ عَطَفا
إنْ أخَّرَ المَعْطوفَ أو قَدَّمَهُ أو قَرَنَ الفِعْلَيْن فَلْيَعْلَمَه
وتُسْتَعارُ «الواو» للحالِ كما في أَعْتِقْ فُلاناً وعليَّ مانُما
فإنَّه يلزَمُه إنْ أَعْتَقَهْ جَميعُ ما كانَ عليهِ أنفَقَهْ

«الواو» حقيقةٌ في مُطْلَق الجمع[1]؛ أي: جَمْعِ الأَمْرَين فصاعِداً وتَشريكِهما في الشيءِ[2]، كان ذلك الشيءُ ثُبوتاً نحو: قامَ زيدٌ وقَعد عَمرو، أو حُكماً نحو: قامَ زيدٌ وعَمْرو، أو ذاتاً نحو: قامَ وقَعَد عَمرو، فالواوُ في جميعِ هذه الأمثلةِ إنَّما هي لمُطلقِ الجمعِ بين معطوفَيها، وتشريكِهما في ذلك الشيءِ من غيرِ دلالةٍ على مَعِيَّةٍ أو تَرْتيب، بل إذا أُريدَ واحدٌ من المَعِيَّة والترتيب جِيءَ له بقرينةٍ تدلُّ عليه، وعندَ الإطلاقِ فلا تُفيدُ إلا مُطْلَقَ الجمعِ على حَسبِ ما مرَّ، هذا قولُ الجمهور[3].

وقيل: إنَّها تُفيدُ المَعِيَّةَ أيضاً، ونُقِلَ القولُ عن مالك[4]، ومعنى المَعِيَّةِ هي: مُقارنةُ المُتعاطِفَيْن وجُوداً في الزمان.

(١) انظر «مغني اللبيب»: (٤٦٣) لابن هشام، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ٣).

(٢) فتعطفُ الشيءَ على مُصاحِبه نحو: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ (العنكبوت:١٥)، وعلى سابقِه نحو: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَٰهِيمَ﴾ (الحديد:٢٦)، وعلى لاحقِه نحو: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ (الشورى:٣). انظر «مغني اللبيب»: (٤٦٣).

(٣) وهو الذي صحَّحه البدر الزركشيُّ في «البحر المحيط»: (٢:٣).

(٤) ورجَّحه ابن مالكٍ في «تسهيل الفوائد»: (٣: ٢٠٧) فقال: والمعطوفُ بالواو إذا عَرِيَ من القرائنِ احتمل المعيَّةَ احتمالاً راجحاً... ولذلك يحسنُ أن يقال: قام زيدٌ وعمرو معه. انتهى، ولتمامِ الفائدة انظر «إحكام الفصول»: (١٨٣) للباجي.

وقيل: إنَّها تُفيدُ الترتيبَ أيضاً[١]، ونُقِلَ هذا القولُ عن الشافعيِّ[٢].

ونُسِبَ إلى أبي حِنيفة، ومعنى الترتيبِ هو: تأخُّرُ المعطوفِ عن المعطوفِ عليه في الزَّمان.

قال الإزميري[٣]: ولهذا قالوا: الترتيبُ واجبٌ في حَقِّ أعضاءِ الوضُوء لاقتضاءِ «الواو» في آيةِ الوضوء الترتيب، قال: والمشهورُ أنَّهم استدلُّوا على وجُوبِ الترتيبِ بالفاءِ المذكورةِ فيها.

وأجابَ عن استدلالِهم بذلك أيضاً بأنَّ «الواو» لمُطلقِ الجمع بلا دلالةٍ على الترتيب، و«الفاء» دَخَلَ على الجملة التي لا ترتيب بين أجزائها، فيُفيدُ تَعقيبَ هذه الجملةِ للقيامِ إلى الصلاةِ، ونحنُ نقولُ به، وكلامُنا في ترتيبِ الأجزاءِ، ولا دليلَ عليه.

والحجَّةُ للجمهورِ على ذلك أمورٌ:

---

(١) وهو قولُ الكوفيين من النحاةِ، واحتجُّوا بقوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ (الزلزلة:١-٢). ومعلومٌ أنَّ إخراجَ الأثقالِ إنَّما هو بعد الزلزال. قال المالقيُّ في «رصف المباني»: (٤١٢): وليس في هذا ردٌّ على البصريين، لأنهم لا يُلزمون عدم الترتيب في الواو فيلزمهم الردُّ بهذا، ولكنَّ الترتيب فيها يقعُ بحكمِ اللفظِ من غيرِ قَصْدٍ له في المعنى. انتهى.

(٢) وهذا إنَّما نُسِبَ للإمام الشافعيِّ من إيجابه الترتيبَ في الوضوء. ولم يوجبْه من الواو بل لدليل آخر، وهو قطعُ النظير عن النظير، وإدخالُ الممسوح بين المغسولَيْن، والعربُ لا تفعلُ ذلك إلاَّ إذا أرادت الترتيب. انتهى من «التحصيل» لأبي منصور البغدادي، نقله الزركشيُّ في «البحر المحيط»: (٢: ٦) ثم قال: والذي يظهر من نص الشافعيِّ أنَّ «الواو» عنده لا تُفيدُ الترتيب لغةً وتفيدُ في الاستعمالِ الشرعي، فإنه أوجبَ الترتيبَ في الوضوء لظاهرِ الآية، ولم يقتصر عليها بل تمسَّك بما صحَّ من حديثِ جابرٍ: سمعتُ النبي ﷺ حيث خرج من المسجدِ وهو يريد الصَّفا يقول: «نبدأ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا» وعلى هذا، فإذا تردَّدنا فيه وجبَ حملُها على المحملِ الشرعيِّ فإنَّه مُقدَّمٌ على اللغوي، وبهذا يجتمعُ كلامُه، ويرتفع الخلافُ ويزول الاستشكال.

(٣) «حاشية مرآةِ الأصول»: (٢:٣).

منها: ما ذكَره الرَّضِيُّ[1] من أنَّه يحتملُ أن يكونَ الفعلُ من نحوِ قولك: جاءَ زيدٌ وعَمْرو حصَلَ من كِلَيْهما في زمانٍ واحد، وأن يكونَ حصَلَ من زيدٍ أوّلاً، ومِنْ عَمْرو ثانياً، وأن يكونَ حصَلَ من عمرٍو أوّلاً، ومن زيدٍ ثانياً، فهذه احتمالاتٌ عقليةٌ لا دليلَ في «الواو» على شيءٍ منها[2].

ومنها: النقلُ عن أئمةِ اللغة، حتى ذُكِرَ عَن أبي عليٍّ[3] دعوى الإجماع على ذلك.

قيل: وقد نصَّ عليه سيبويه في خَمْسَةَ عَشَرَ مَوْضِعاً من «كِتابه»[4].

ومنها: الاستقراء فإنا نجدُ «الواو» مُستعملةً في مواضعَ لا يصحُّ فيها الترتيبُ ولا المُقارنةُ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقة، وذلك مِثْلُ: تشارَك زيدٌ وعَمْرو، واختصمَ بكرٌ وخالد، والمالُ بين زيدٍ وعَمْرو، وجاءني زيدٌ وعمرو قَبْلَه أو بعده وأمثالهما[5].

---

(١) شارح «كافية ابن الحاجب»، الإمام المتفنِّن نجم الأئمة محمد بن الحسن المعروف بالرضيِّ الأستراباذي. خفيت أخبارهُ على من ترجم له على الرغم من جلالته ونَباوةِ محلِّه في العلم. ولذلك قال السيوطي في ترجمته من «بغية الوعاة»: (١: ٥٦٧): لم أقِفْ على اسمه ولا على شيء من ترجمته. مات سنة (٦٨٦هـ) وقيل (٦٨٤هـ). وقد تعقَّبه العلامة عبدالقادر البغدادي في «خزانة الأدب»: (١: ٢٩) ونصَّ على أنَّه لا يمكنُ أن يكونَ تاريخ وفاته ما ذكره السيوطي، فإنه عاش مدة يحرِّر شَرْحه، ولهذا تختلفُ نُسخُه اختلافاً كثيراً، وشرحُه للشافية متأخرٌ عن شرحه للكافية، فلا يصحُّ ذلك التاريخ.

(٢) انظر «شرح كافية ابن الحاجب»: (٢: ٣٦٣).

(٣) يعني الفارسي. سبقت ترجمته.

(٤) فمن ذلك قولُه: «هذا بابُ ما أشرك بين الاسمين في الحرفِ الجارّ، فجريا عليه» وذلك قولُك: مررتُ برجلٍ وحمارٍ قَبْلُ، فالواو أَشركَتْ بينهما في الباء فجريا عليه، ولم تجعل للرجلِ منزلةً بتقديمك إيّاه يكونُ بها أولى من الحمار، كأنك قلتَ: مررتُ بهما... وليس في هذا دليلٌ على أنه بدأ بشيءٍ قبل شيء، ولا بشيءٍ مع شيء، لأنه يجوزُ أن تقول: مررتُ بزيدٍ وعمرو، والمبدوءُ به في المرورِ عمرو، ويجوز أن يكونَ زيداً، ويجوزُ أن يكونَ المرورُ وقع عليهما في حالةٍ واحدة. فالواو تجمعُ هذه الأشياءَ على هذه المعاني. انتهى من «الكتاب»: (١: ٤٣٧-٤٣٨).

(٥) كذا في الأصل: وأمثالهما. وفي «حاشية الإزميري»: (٣: ٢): وأمثالِها.

ومنها: أَنَّهم ذَكَروا أنَّ «الواو» بينَ الاسمَيْن المختلفَيْن بمنزلةِ الألفِ بين الاسمَيْن المُتَّحِدَيْن، فكَما لا دِلالَة لمِثْل: جاءَني رَجُلان على المقارنةِ والترتيبِ بالإجماع، فكذا: جاءَني رجلٌ وامرأة[1]، وكذا «الواو» بين الأَسماءِ المتَّحدةِ لا يدلُّ على المقارنةِ والترتيب مثل: مُسْلِمون، فكذا بَيْنَ الأسماءِ المختلفةِ نحو: جاءَني زيدٌ وعَمْرو وبكر، والمرادُ بالاتحادِ ههُنا هو الاتحاد الظاهري.

فإذا ظَهَر لك مما ذكَرْناه أنَّ «الواو» العاطفةَ لمُطْلَقِ الجمعِ من غيرِ مَعِيَّةٍ ولا ترتيب، فاعلم أنَّه إذا حَلَفَ بأنَّه لا يأكُلُ التمرَ والزبيبَ مثلاً، فأكَلَهما، كان حانِثاً في يمينه، سواءٌ أكلَهما معاً في حالٍ واحدٍ، أو أكلَ التمرَ أوّلاً والزبيبَ ثانياً على الترتيب مع مُهْلةٍ أو مَعَ عَدمها، أو أكلَ الزبيبَ أوّلاً والتمرَ ثانياً، ففي كُلِّ هذه الأحوالِ يكونُ حانِثاً إلا إذا قَيَّدَ بمعيةٍ أو ترتيبٍ كأن يقول: لا آكلُ التمرَ والزبيبَ معه، أو بَعْدَه أو قَبْلَه، فإنَّه لا يَحْنَثُ إلا فعلَ ما حَلَفَ عليه من ذلك، وكذلك لا يَحْنثُ أيضاً إذا أكلَ التمرَ دون الزبيب أو الزبيبَ دُون التمر، لأنه إنَّما حَلَفَ على أن لا يشْركهما في الأكل، فإذا لم يُشْرِكْهما في الأكلِ فلا حِنْثَ عليه.

وكذلك لا يحنَثُ أيضاً إذا قال لزوجته: إن قامَ زيدٌ وقَعد عَمْرو فأنتِ طالق، فقامَ زيدٌ ولم يقْعُد عمرو، أو قعَدَ عَمْروٌ ولم يقُمْ زيد، فلا تطْلُقْ زوجتُه بذلك، لأنَّه إنَّما علَّقَ طلاقَها بثبوتِ القيامِ من زيدٍ والقُعودِ من عمرو، فإن ثَبَتا وقعَ الطلاقُ سواءٌ قامَ زيدٌ قبل قُعودِ عَمْرٍو أو قعد عمرو قبل قيامِ زيد، أو كان ذلك مِنهما في حالٍ واحد.

وكذلك لا يحنَثُ أيضاً إن قال لها: إن قامَ وقعدَ زيدٌ فأنتِ طالق، فقامَ زيدٌ ولم يَقْعُد، أو قعدَ ولم يقُمْ، فإنَّها لا تطلُقُ إلا إذا ثبَتَ من زيدٍ قيامٌ وقعودٌ بعد

---

(١) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ٩٩) للتفتازاني.

الخَلِفِ، سواءٌ قَدَّمَ القيامَ على القُعود أو القُعودَ على القيام، فإن فعلَهما معاً طَلَقَتْ، والله أعلم.

وتُستعار «الواو» للحال، لأنَّ «الواو» لمُطلقِ الجمع، والاجتماعُ الذي بين الحالِ وصاحِبها من مُحْتَملات ذلك الجمع[1].

اعلم أنَّ الأصلَ أنَّ «الواو» لا تدخُلُ الجملةَ الواقعةَ حالاً لتعلُّقِها بالجملةِ الأولى معنًى. والتعلُّقُ المعنويُّ يُغْني عن الربطِ كما في : اضرِبْ زَيْداً راكِباً، إلاّ أنَّها لمّا كانت لمُطْلَقِ الجمعِ، والاجتماعُ الذي بين الحالِ وصاحبها من مُحْتَملاتِ ذلك الجمع المُطلق، جازَ استعارتُها لمعنى الحال، فاستعارُوها له عند الاحتياجِ إلى ذلك، وذلك نحوُ قولِ القائل لصاحبه: أعْتِقْ غُلامَك فُلاناً وعليَّ قيمتُه، فإنَّه يلزَمُ القائلَ قيمةُ الغلامِ إن أَعْتَقَه سَيِّده لأجلِ قولِه ذلك، لأنَّ «الواو» في قولِه: «وعليَّ قيمتُه» للحال، إذ لا وَجْهَ للعطفِ ههُنا، لأنَّ الجُملةَ الأُولى فِعْليةٌ طَلَبِيَّةٌ، والثانية اسمِيَّةٌ خَبَرية وبينهما كَمالُ الانقطاع، والأحوالُ شروطٌ لكَوْنِها مُقَيِّدةً كالشرط، فمعنى قولك: أعْتِق فُلاناً وعليَّ قيمتُه، أعْتِقْه حالَ كوني ضامِناً لقيمته.

قال الإزميري[2]: واختلفت مسائلهم - يعني الحنفية - على هذا الأصل، أي: كَوْنِ «الواو» للعطفِ تارة وللحالِ أُخرى استعارةً - على أربعة أقسام:

قسمٌ يكونُ «الواو» فيه للحالِ لا غَيْرُ اتّفاقاً، أي: مِن أَبي حنيفةَ وصاحِبَيْه[3].

وقسمٌ يحتملُ الأمْرَيْن باتفاق.

(١) انظر «مرآة الأصول» (٢: ٨) حيث استمدَّ منه الإمام السالمي رحمه الله.

(٢) «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٨).

(٣) يعني أبا يوسف ومحمد بن الحسن رحمهما الله.

وقسمٌ يكونُ للعطفِ لا غيرُ بالاتِّفاق.

وقسمٌ مختلفٌ فيه بين أبي حنيفةَ وصاحِبَيْه، فعندَ أبي حنيفةَ ليست هي للحال، وعندَهما هي فيه للحال.

قال: أمَّا الأولُ فنحوُ: أدِّ إليَّ ألفاً وأَنتَ حُرٌّ، قال: فإنَّه لا يَنْعتقُ ما لم يُؤدِّ الألف، لأنَّ جوازَ العطفِ مشروطٌ باتفاقِ الجملتَيْن خَبَراً وطلباً، وقد عُدِمَ هُنا، لأنَّ الجملةَ الأُولى طَلَبيةٌ، والثانيةَ خَبَرية، فامتنعَ العَطْف، فيُجْعَلُ «الواو» للحالِ فِراراً من الألغاء، وإذا جُعِلت «الواو» للحال، والأحوالُ شروطٌ لكونِها مُقَيِّدةً كالشرطِ[1]، تعلَّقَت الحريةُ بالأداء تعلُّقَ الطلاقِ بالدُّخول في قولِه: إن دخَلْت الدارَ فأنت طالق، فصارَ كأنَّه قال: إنْ أَدَّيْتَ إليَّ ألفاً فأنت حُرّ.

وأمَّا الثاني فكقول مَنْ قال لامرأته: أنتِ طالقٌ وأنتِ تُصلِّين، أو : وأنتِ مُصَلِّية، فإنهم قالوا: إنَّه لعطفِ الجملةِ، فيقَعُ الطلاقُ في الحال، لأنَّ كلَّ واحدةٍ من الجملتين كلامٌ تامٌّ بنَفْسِه، والعملُ بالحقيقةِ مُمْكِن، فيكونُ للعطف، وحينئذٍ يتقيَّدُ الطلاقُ بالصلاةِ، لكن يحتملُ أن تكونَ «الواو» للحال، لأنَّ الصلاةَ تصلُحُ أن تكونَ شَرْطاً للطلاق، فإذا نَوى الحالَ صَحَّتْ نيَّتُه ديانةً، وصارَ كأنَّه قال: أنت طالقٌ في حالِ صلاتِك، ولكن لا يُصَدَّقُ قضاءً، لأنَّه خِلافُ الظاهرِ، وفيه تخفيفٌ عليه.

وأما الثالث فكقولِ الرجلِ لآخَر: خُذْ هذا المالَ واعمَلْ به مُضاربةً في البَزِّ[2]، فإنَّهم قالوا: إنَّ هذه «الواو» لعطفِ الجُملةِ ولا يحتمل الحال، لأنَّ العملَ لا يكونُ إلا بعدَ الأَخْذ، فلا يمكنُ أن يتقيَّدَ الأخذُ به، فلا يصيرُ العملُ شرطاً، بل يصيرُ مَشورةً، والمضاربةُ تَبْقى عامة.

---

(١) ويَرِدُ ههُنا اعتراضان ذكرهما الإزميري وأجاب عنهما في «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٨-٩).

(٢) هي الثياب، وقيل: ضربٌ مخصوصٌ من الثياب. انظر «لسان العرب» (بزز).

وأمّا الرابع فمِثْلُ قول المرأة: طَلِّقْني ولكَ ألفُ دِرْهم، فإنَّهم اختلفُوا فيه، فحملَه أبو يوسفَ ومحمَّد على المُعاوضةِ حتى إذا طَلَّقها وجبَ الألف، وحملَه أبو حنيفةَ على عطفِ الجملة(١). انتهى المرادُ من كلامِ الإزميري مع اختصارٍ وبعضِ تصرُّف. وجميعُ هذه الأقسامِ الأربعةِ التي ذكَرها في هذا الباب غيرُ خارجةٍ عن الصواب، ولا مُنافيةٌ لقواعدِ الأصحاب، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حُكْمِ «الفاء»، فقال(٢):

و«الفاء» للتعقيبِ فالحِنْثُ انتفى　　وإن فَصَلَتْ أو قَدَّمَتْ ما عَطفا
أوْ قُرِنا وقَد أتَتْ للعِلَّةِ　　واستُعْمِلَتْ في غيرِ ذا لِنُكْتَةِ

«الفاء» حقيقةٌ للتعقيب، وهو عبارةٌ عن كَوْنِ وجودِ مَعطوفِها بعدَ وجودِ ما عُطِفتْ عليه بعديةً زَمانيةً بغير مُهْلَة، سواءٌ كانت للعطفِ أو لرَبْطِ جُملةِ الجوابِ بالشرط، وتكونُ تلك البَعْدِيَّةُ في كلِّ شَيْءٍ بحَسبه، فيقال: تزوَّجَ فُلانٌ فوُلِدَ له؛ إذا لم يكُنْ بينهما إلاّ مُدَّةُ الحَمْلِ وإنْ كانت مُدَّةً طويلة، ويقال: دخَلْتُ البصرةَ فبغدادَ؛ إذا لم يُقِمْ في البصرة ولا بَيْن البلدَيْن(٣).

ثم العاطفةُ إن عَطَفَتْ مُفرداً على مفردٍ تُفيدُ أنَّ مُلابسَةَ المعطوفِ لمعنى الفعلِ المنسوبِ إليه حاصلةٌ له بعد مُلابسةِ المعطوفِ عليه بلا مُهلة، فمعنى قولك: قامَ زيدٌ فَعْمرٌو: حصلَ قيامُ عمرٍو عَقيبَ قيام زيدٍ بلا فَصْل، وإنْ دخلَ

(١) لأنَّ «الواو» للعطف حقيقةٌ والحقيقةُ لا تُترك إلّا بدليل، ولا دليل ههُنا، والمعاوضةُ لا تصلُحُ دليلًا، لأنَّ معنى المعاوضة في الطلاقِ أمرٌ زائدٌ، وما كان زائداً كان جائزَ الانفكاك، فلا يصلحُ دليلاً لترك الأصل. انتهى من «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٠).

(٢) لتمام الفائدة انظر «المعتمد»: (١: ٣٢) لأبي الحسين البصري، و«المحصول»: (١: ٣٧٣) للفخر الرازي، و«التلويح على التوضيح»: (١: ١٠٣) للسعد التفتازاني، و«البحر المحيط»: (٢: ١٠) للبدر الزركشي، و«حاشية البناني على المحلّي»: (١: ٣٤٨)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١١)، و«مغني اللبيب»: (٢١٤) لابن هشام.

(٣) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١١).

على الصفات المتتاليةِ، والموصوفُ واحد، فالترتيبُ ليس في مُلابَستِها لمدلول عامِلَيها كما كان في نحو قولك: قام زيدٌ فعَمْرو، وإنَّما هو في مصادرِ تلك الصفاتِ، وذلك نحوُ قولك: جاءَني زيدٌ الآكلُ فالشاربُ فالنائِم: أي: الذي يأكُل فيَشْرَبُ فيَنام.

وإن لم يكُن الموصوفُ واحِداً، فالترتيبُ في تعلُّقِ مدلولِ العامِلِ بمَوْصوفاتها كما في الجوامد، وذلك نحوُ قولهم في صلاةِ الجماعةِ: يُقدَّمُ الأَقْرأُ، فالأفْقَهُ، فالأَقْدَمُ هِجرةً، فالأَسَنُّ(١).

وإن عطَفَت جُملةً على جُملةٍ، أفادت كَوْنَ مضمونِ الجملةِ التي بَعْدَها عقيبَ مضمونِ الجملةِ التي قبلها بلا فصل، وذلك نحو: قامَ زَيْدٌ فقَعَد عمرٌو.

وقد تفيدُ فاءُ العطفِ في الجُمل كَوْنَ المذكورِ بعدها كَلاماً مرتَّباً في الذِّكْرِ على ما قَبلها كقولِه تعالى: ﴿ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾ (الزمر: ٧٢) وهذا يُسَمَّى التَّرتيبَ الذِّكْريَّ، ومِن هذا القبيلِ عَطْفُ المُفَصَّلِ على المجمل(٢).

فإذا عَرَفْتَ أنَّ «الفاء» للتعقيب، وظهرَ لك معنى التعقيب ما هو، فاعلمْ أنَّه لا حِنْثَ على من حَلَفَ على زوجتِه - مثلاً - فقال لها: إنْ كلَّمْتِ زَيْداً فعَمْراً، فأنتِ طالقٌ - مثلاً - إذا كلَّمَتْ زَيْداً، ثم فصلَتْ بزمانٍ طويل، ثم كلَّمت بعد ذلك عَمْراً، فلا تطلُقُ عليه بذلك لعدمِ التعقيبِ في فِعْلِها، وهو إنَّما حَلَفَ على التعقيب، وكذلك: إن كَلَّمَتْ عَمْراً قبلَ زيدٍ، أو كلَّمَتْهما معاً بكلامٍ واحد

---

(١) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «يؤمُّ القومَ أَقرأهم لكتاب الله، فإنْ كانوا في القراءةِ سواءً فأعلمُهم بالسُّنَّةِ، فإنْ كانوا في السُّنَّةِ فأقدمُهم هجرة، فإنْ كانوا في الهجرةِ سواءً فأقدمهم سِلْماً» وفي رواية «سنّاً». أخرجه مسلم (٦٧٣)، وأبو داود (٥٨٢)، والترمذي (٢٣٥) وغيرهم من حديثِ أبي مسعودٍ الأنصاري رضي الله عنه.

(٢) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١١) حيث استمدَّ منه الإمام السالمي رحمه الله.

في حالٍ واحدٍ فلا تَطْلُقُ منه زوجتُه في جميعِ ذلك لعدمِ التعقيبِ في الصُور كُلِّها، وهذا معنى قولُ المصنِّف: «فالحِنْثَ انتفى... إن فَصَلَت أو قَدَّمَتْ ما عَطَفا... أو قُرِنا» أي: لا حِنْثَ عليه إن حَلَفَ عليها أن تَفْعَل شيئَيْنِ، معطوفٌ أحدهُما على الآخر بالفاءِ، ففصَلَتْ هي بين المُتعاطفَيْن بمُهْلةٍ، أو قَدَّمَت المعطوفَ على المعطوفِ عليه، أو قرَنَتْهُما معاً، وإنَّما يكونُ الحِنْثُ فيما لو فعلت المعطوفَ عليه أولاً، والمعطوف ثانياً من غيرِ مُهلةٍ وتراخٍ، وكذلك لا حِنْثَ عليه أيضاً إنْ فَعَلَتْ واحداً من المتعاطفين دُونَ الآخَر، لأنَّ الحَلِفَ إنّما وَقَعَ على فِعْلهما معاً مُتعاقِبَيْن، وقد عَرَفْتَ ممّا مَرَّ أن تعقيبَ كلِّ شيءٍ إنَّما يكونُ بحَسبه، فلا يُسَمَّى الفَصْلُ بما لا بُدَّ منه في أحدِ المُتعاطِفَيْن مُهلةً، فمُدَّة الحَمْلِ بين التزويجِ والولادةِ لا تُخِلُّ بالتَّعقيب، إذ لا بُدَّ للولادةِ مِنها، ومُدَّةُ المسيرِ من البصرةِ إلى بغدادَ لا تُخِلُّ بالتعقيبِ أيضاً، إذْ لا يحصُلُ دخولُ بغدادَ بعد دُخولِ البصرة إلا بالمَسيرِ إليها.

وقد تكونُ «الفاء» للتعليلِ، فتدخُلُ تارةً على حكم العلَّةِ نحو: دخَلَ الشتاءُ فتأهَّبْ. وتُخَصُّ فيه باسمِ السَّببية[1]، فيقالُ لها: «فاءُ السببية»، وتدخُلُ تارة على نفسِ العِلَّةِ إذا دامَت تلك العلةُ[2]، كما يُقالُ لمن هو في قَيْدِ ظالم: أَبشِرْ فقد أتاكَ الغَـوْث، فإنَّ الغَوْثَ بعد ابتداءِ الإبشارِ باقٍ وهو عِلَّةٌ للإبشار، وتُسَمَّى في هذه المواضع «فاء التعليل»، وهي في الحالَيْن غيرُ خارجةٍ عن حُكْمِ التعقيبِ خِلافاً لمن زعَم أنَّ «فاء السببية» لا تستلزمُ التعقيبَ، مُسْتَدِلاً بصحَّةِ قولِك: إنْ يُسْلِمُ فهو يدخُل الجنة، ومعلومٌ ما بَيْنَهما من المُهْلة[3].

---

(١) انظر «مغني اللبيب»: (٢١٥-٢١٦) لابن هشام.

(٢) لأنَّ الأصلَ ألّا تدخُلَ «الفاء» على العِلل لامتناع تأخُرِها عن المعلول، إلّا أنها قد تدخُلُ عليها إذا كانت العلةُ ممَّا يدوم، لأنَّها في حالةِ الدوام تكونُ متأخرةً عن ابتداءِ الحكم فتصير بمعنى المتأخرة، وتكون مستعملةً في موضعِها. انتهى من «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٢).

(٣) ذكره ابن هشام ولم يَعزُهُ إلى أحدٍ، وأجاب عنه بمثل ما أجابَ به الإمام السالمي. انظر «مغني اللبيب»: (٢١٤).

وأُجيب بأنَّ «الفاء» في ذلك بمعنى «ثُم» مَجازاً كما في قولِه تعالى: ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ﴾ (المؤمنون: ١٤).

وقد فَرَّعَت الحنفيةُ على كُلِّ واحدٍ من «فاء السببية»، و«فاء التعليل» فروعاً[١]، فمن تفريعهم على «فاء السببية» قولُ القائل: فهو حُرٌّ في جوابِ مَنْ قال: بِعْتُ مِنك هذا العبدَ بكذا، قالوا: هو قَبولٌ للبَيْع وإعتاقٌ للعَبد، لأنَّه ذكرَ الحُرِّيَّة بحرفِ «الفاء» عقيبَ الإيجاب، وهي للترتيبِ، ولا يترتَّبُ العِتْق على الإيجابِ إلاّ بعدَ ثُبوتِ القَبول، فيثبُتُ ذلك بطريقِ الاقتضاءِ بخلافِ ما إذا قال: هو حُرٌّ بلا «فاء» أو: وهو حُرٌّ بـ«الواو»، فإنَّ قولَه بذلك لا يُوجِبُ قَبولاً للبيعِ لعَدَمِ ما يُفيدُ التَّعْقيب.

ومِن ذلك أيضاً ما قالوه فيمن قال لخياطٍ: انظر إلى هذا الثوبِ أيَكْفيني قَميصاً؟ فنظرَ فقال: نعم، فقال: فاقطَعْه، فقطَعه، فإذا هو لا يكفيه، قالوا: إنَّ الخياطَ يضمَنُ ما نَقصَ، لأنَّ الفاءَ للتعقيب، فبذِكْرِه يتبيَّنُ أنَّه شارطٌ للكفايةِ في القَطْع، لأنَّه أمَره بقَطْعٍ مُرَتَّبٍ على الكفاية، فصارَ كأنَّه قال: إنْ كَفاني قَميصاً فاقْطعه، والمُعَلَّقُ بالشرطِ مَعدومٌ قبلَ وجُوده، فإذا لم يَكْفِه كان القطعُ بغيرِ إذْنِه، فيكون ضامِناً، بخلافِ ما لو قال: اقطَعْه، فقطَعه وهو لا يَكْفيه، فإنَّه لا يَضْمَن.

ومِنْ تفريعهم على «فاء التعليل» ما قالوه فيمَنْ قال لعبده: أدِّ إليَّ ألفاً فأنْتَ حُرّ: إنَّه يَعتَقُ حالاً، وتقديرُه عندهم أدِّ إليَّ ألفاً لأنَّك حرٌّ.

ومن ذلك أيضاً ما قالوه فيمن قال لحربيّ: انزِلْ فأنْتَ آمِنٌ: إنَّه آمِنٌ، نَزَلَ أو لم يَنْزِل، وتقديرُه عندهم: انْزِل لأنَّك آمِن.

---

(١) انظر «التوضيح لمتن التنقيح»: (١: ١٠٤) لصدر الشريعة المحبوبي الحنفي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٣) حيث ذكرا هذه الفروع.

وهي تفريعاتٌ مُطابقةٌ للحقِّ ومُوافِقةٌ للصِّدق، وقواعدُ الأصحابِ شاهِدةٌ لها بذلك، والله أعلم.

وقد تخرجُ «الفاء» عن حقيقتِها التي هي التعقيبُ، فتُسْتَعْمَلُ مَجازاً بمعنى «الواو» في نحوِ: جاءَ زيدٌ فعَمرو قَبْله، أي: وجاءَ عَمْرٌو قَبْلَه.

وبمعنى «ثم» كما في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ﴾ (المؤمنون: ١٤)، لأنَّ بينَ خَلْقِ هذه الأشياء مُدَّةً من الزمان[١].

ومنِ التفريع عليها وهي بمعنى «الواو»: قولُ القائل: لفُلانٍ عليَّ دِرْهَمٌ فدِرْهَم، قال بعضُ الحنفية: يلزَمُه دِرْهَمان، لأنَّ «الفاء» للترتيبِ ولا يمكنُ رعايتُه بين العَيْنَيْن، بل بين الفِعْلَين، والدراهمُ في الذِّمةِ في حُكْمِ العَين، فلا يُتَصوَّرُ فيها الترتيب، فتُجْعَلُ «الفاء» مَجازاً عن «الواو» لمُشاركتِهما في نفسِ العطف.

وقال الشافعي في هذه الصورة: يلزمه دِرهمٌ واحِد، لأنَّ الحقيقةَ قد تعذَّرت لا مَحالةَ، فيُحملُ على جُملةٍ مُبتدأةٍ محذوفةِ المُبْتدأ لتأكيدِ مَضْمونِ الجملةِ الأُولى، كأنَّه قال: فهو دِرْهم، والقول الأَولُ من القولَيْن هو الأصحَ، لأنَّه الظاهِرُ من كلامِ المُقِرِّ، ولأنَّه مَجاز، وفي قولِ الشافعيِّ إضمار، والمجازُ أوْلى من الإضمارِ على حَسبِ ما مرَّ في مَحَلِّه[٢]، والله أعلم.

---

(١) سبق تخريجه من «مغني اللبيب»: (٢١٤).

(٢) عبارة الإزميري في الردِّ على الإمام الشافعي: جَعْلُه جُملةَ مبتدأ لا يصلحُ إلّا بإضمارٍ فيه تَرْكُ حقيقة الفاء وهي العطفُ وإلغاؤها من كلِّ وجه، لأنه يبقى قولُهُ: عليَّ درهمٌ درهمٌ، وفيما ذهَبنا إليه تَرْكُ الحقيقة من وجهٍ واعتبارُها من وجه لرجوعِ التعقيب إلى الوجوب، فكان أحقَّ مما قال الشافعيُّ، ولأنَّ في جَعْلِه مستعاراً من «الواو» رعايةَ كونِ المعطوفِ مُغايراً للمعطوفِ عليه، وهو الأصل، وإضمارُ الشافعيِّ ينفي التغايُرَ بينهما، فكان ما ذهَبْنا إليه أوْلى. انتهى من «حاشية مرآةِ الأصول»: (٢: ١٣-١٤). وانظر «كشف الأسرار» (٢: ١٣١) للعلاء البخاري.

ومن التفريع على مجيئها بمعنى «ثُمَّ» مَجازاً قَولُ القائلِ لزوجته: إنْ دخَلْتِ دارَ زَيْدٍ فدارَ عمرٍو بعد شهرٍ أو يومٍ، فأنت طالِق، فإنَّها لا تَطْلُقُ إذا دخلتهما على التعقيب، وإنَّما تطلُقُ إذا دخَلت الدارَين على الترتيبِ الذي حَدَّدَه لها، لأنَّ «الفاء» في كلامِه بمعنى «ثُمَّ» لقرينةِ قولِه «بعد شهر» أو نحوِ ذلك، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حُكْمِ «ثُمَّ»، فقال[1]:

وثُـــمَّ للمُهْـلَـــةِ والتَّرْتيـــبِ	**فالحِنْـثُ لا يَكُـونُ بالتَّعْقِيـبِ**
ولا بتَقْـديـــمٍ ولا قِـــــرانِ	**واسْتُعْمِلتْ في غيرِ ذِي المعاني**

اعلم أنَّ «ثُم» حقيقةٌ في المَهْلَةِ والتَّرتيبِ المُعبَّرِ عنهما بالتراخي، والمُرادُ بالمَهْلَةِ بفَتْحِ الميم[2] التأنِّي حتى يكونَ بين المُتعاطِفَيْن مُدَّةٌ من الزَّمان لا تعلُّقَ بِهِ لأحدِهما، والمرادُ بالترتيبِ هو كَوْنُ الثاني واقِعاً بعد الأول، فإذا عرَفْتَ هذا، فاعلم أنَّه لا حِنْثَ على مَن حَلَفَ أن لا يأكُلَ تَمْراً ثم خبْزاً، فأكَلَهما مُتعاقِبَيْن بلا مُهْلةٍ بينهما، وكذلك إنْ أكلَ الخُبزَ قبلَ التمرِ لعدمِ الترتيبِ هنالك، وكذلك إنْ أكلَهما معاً في حالٍ واحدٍ، فلا حِنْثَ عليه في جميع هذه الصور، وهو معنى قولِ المصنِّف: «فالحِنْثُ لا يكونُ بالتعقيبِ... ولا بتَقْديمٍ ولا قِران».

أي: لا يَحْنَثُ الحالِفُ أنْ لا يفعلَ كذا بما إذا فعلَهما مُتعاقِبَيْن، ولا بِما إذا قَدَّمَ الثاني مِنهما، ولا بما إذا قَرَنَ بينهما في الفِعل، وإنَّما يَحْنَثُ بما إذا فَعَلهما على التَّراخي مُقَدِّماً الأوَّلَ ثم الثاني على الترتيب.

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «أصول السرخسي»: (١: ٢٠٩)، و«إحكام الفصول»: (١٨٤) للباجي، و«البحر المحيط»: (٢: ٦) للزركشي، و«العدة»: (١: ١٣٦) لأبي يعلى الفرَّاء، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٤٤)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٣)، و«مغني اللبيب»: (١٥٨) لابن هشام.

(٢) كذا في الأصل. والذي حكاه المجدُ أنَّها بالضمِّ، فقال: والمُهْلَةُ بالضمِّ: السَكينةُ والرِّفْق. انظر «القاموس المحيط»: (١٣٦٨).

فقول القائل: وقفتُ هذه الضيعةَ[١]على أولادِي ثم على أولادِ أولادِي بَطْناً بعدَ بَطْنٍ، إنَّما يكونُ الإيقافُ على الترتيبِ، فيكونُ أوّلاً لأولادِه، فإذن انقرضوا يكونُ لأولادِ أولادِه[٢]، وهكذا. والمُهْلَةُ ههُنا إنَّما هي بين كونِ المالِ لأولادِه من أوَّلِ الأمرِ وبين كونِه لأولادِ أولادِه، وهكذا فإنَّ بين الكَـوْنين زَماناً، وقد يقال: إنَّ المُهْلَةَ ها هُنا مُتعذِّرةٌ، لأنَّ الزمان الذي بين الكونَيْن إنَّما هو كمُدَّةِ الحَملِ في قولِك: تَزوَّجَ زيدٌ فوُلِدَ له، فـ«ثُم» في المسألة بمعنى «الفاء» مجازاً، لكن لا بُدَّ من رعايةِ الترتيبِ فيها خِلافاً لما قاله بعضُ قومِنا مِن أنَّها هُنالك بمعنى «الواو».

قال المُخالفِ: إنَّ قولَ القائل: بَطْناً بعد بَطنٍ بمعنى: ما تناسلوا، أي للتَّعْميم.

قُلنا: مُسَلَّمٌ ذلك، لكنَّ التعميمَ على الترتيب، فيَعمُّ البطنَ الأولَ ما دامَ لهم، ثم البَطْنَ الثاني وهكذا.

وثمرةُ الخلاف: هل لأَوْلادِ أولادِه نصيبٌ في ذلك المالِ مع وجودِ أولادِه؟ فالمُخالِفُ يقولُ: لهم ذلك، ونحن نقول: لا، وعليه كثيرٌ من قَوْمِنا[٣].

وكذلك إنْ قالَ لزوجته: إنْ أكَلْتِ تَمْراً، ثم خُبْزاً، ثم لَحْماً، فأَكَلَتِ الجميعَ على الترتيبِ من غيرِ مُهْلةٍ بين الأَكْلَيْن، أو قرَنَت الجميعَ في الأكلِ، أو قَدَّمَت المُؤخَّرَ من ذلك، أو أكَلَتْ شَيئاً دُونَ شيءٍ، فإنَّها لا تطلُقُ في جميعِ ذلك ما لم يُنْوِ الطلاقَ بذلك، وإنَّما تطلُقُ بما إذا أكلَت الأولَ، ثم الثاني، ثم الثالث على التراخي كما هو ظاهِرُ الأثر، وبه أفتى القُطبُ - مَتَّعَنا الله بحياتِه[٤] -، فلا عِبْرَةَ بخلافِ مَنْ نازَعَنا في ذلك، وإن كان غَيْرَ خارجٍ عن مَحلِّ الاجتهاد.

---

(١) هي مالُ الرجلِ من النخلِ والكَرْمِ والأرض. انظر «لسان العرب» (ضَيع).

(٢) انظر «التهذيب في فقه الإمام الشافعي» (٤: ٥٢٣) للإمام البَغَوي.

(٣) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «المغني»: (١٩٧) لابن قدامة المقدسي.

(٤) انظر «شرح كتاب النيل»: (٧: ٤٨٧) للإمامِ القطب.

ولكنَّ الصحيحَ في بابِ الحُكمِ هو ما قدَّمْتُه لك جَرْياً على حقيقةِ «ثم»، إذ لا سبيلَ إلى العُدولِ عن الحقيقةِ إذا أمكنَتْ إلاّ بقرينةٍ تدلُّ على أنَّ المرادَ غيرُها كما مرَّ تحقيقُه.

وتُستعملُ «ثُم» مَجازاً بمعنى «الفاء» كما في قول الشاعر[1]:

كهَزِّ الرُّدَيْنيِّ تحت العَجاج جَرى في الأنابيبِ ثم اضطَرب

إذ المعنى: فاضطَربَ؛ إذ ليس بين الجَرْيِ في الأنابيبِ وبين اضطرابِ الرمحِ مُهْلَة.

وتُستعملُ أيضاً بمعنى «الواو» مَجازاً كما في قولِه تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[2] (الزمر: ٦) والجَعْلُ قَبْلَ خلْقِنا[3].

وكما في قوله ﷺ: «مَنْ حَلَفَ على يمينٍ ورأى غَيْرَها خيراً منها فليُكَفِّرْ عن يَمينِه، ثم ليأتِ بالذي هو خير»[4]، وإنَّما حَمَلْناه على ذلك عَمَلاً بالروايةِ

(١) هو أبو دؤاد الإيادي. والبيت من شواهدِ «مغني اللبيب»: (١٦٠).
والأنابيب: جمع أنبوب، وهو كعبُ الرُّمح. والأنبوبة: ما بين العُقدتين في القَصَبةِ وغيرِها.

(٢) في الأصل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ والصوابُ في ذلك: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الأعراف:١٨٩) وليس فيه دلالةٌ على مرادِ المصنِّفِ رحمه الله. فأثبتنا ما يتقاضاه السياق.

(٣) ولابن هشام خمسةُ أجوبةٍ في توجيه هذا الموطن. انظر «مغني اللبيب»: (١٥٩-١٦٠) ولتمامِ الفائدة، انظر «المحرَّر الوجيز»: (١٦١٠) لابن عطية.

(٤) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ»: (٢: ٣٨٠)، وأحمد في «المسند»: (٨٧٤٣) والربيع بن حبيب في «المسند»: (٦٥٦)، ومسلم: (١٦٥٠) (١٤) والترمذي: (١٥٣٠) من حديث أبي هريرة، وقال: حديثُ أبي هريرة حديثٌ حسنٌ صحيح، والعملُ على هذا عند أكثر أهلِ العلمِ من أصحاب النبي ﷺ وغيرِهم؛ أنَّ الكفَّارة قبل الحِنْثِ تُجزئ. وهو قولُ مالك بن أنس والشافعيُ وأحمد وإسحاق. وقال بعضُ أهل العلم: لا يكفِّرُ إلاّ بعد الحِنْثِ. قال سفيان الثوري: إنْ كَفَّر بعد الحِنْثِ أحبُّ إليَّ، وإنْ كفَّر قبل الحِنْثِ أَجْزَأه.

الأُخرى: «فليأتِ بالذي هو خيرٌ، ثم ليُكَفِّر عن يمينه»(١)، فإنَّ ثُمَّ في هذه الرواية على حقيقتها؛ إذ الكفارةُ واجبةٌ بعد الحِنْثِ إجماعاً، وهذه الروايةُ هي المشهورةُ ولا تُعارِضُها الروايةُ الأُولى لأنَّها غيرُ مَشْهورة(٢).

وقد أشكَلَ على بعضِ النُّحاةِ وَجْهُ مجيء «ثُم» بمعنى «الفاء» فأنكر إفادتها المُهلةَ لذلك، وأشكل على بعضِهم مَجيئها بمعنى «الواو»، فأنكَر إفادتها الترتيبَ لذلك(٣)، والحقُّ أنَّ مَجيئَها للتراخِي هو حقيقةُ وَضْعِها، وأنَّ مَجيئَها لغيرِ ذلك مَجازٌ، والله أعلم.

ثم إِنَّه أَخَذَ في بيانِ حُكْمِ «بل»، فقال(٤):

و«بل» للاعراضِ عن المَعْطوفِ ... عليهِ مع تَـدارُكِ المَخُوفِ
فيَثْبُتُ الأَخيرُ إنْ قال: عَلَيّ ... فَلْسٌ بل اثنانِ لذيَّاكَ الفُتَيّ
وتَثْبُتُ الثَّلاثُ إنْ طَلَّقَها ... واحدةً بل اثنتين عَقَّها

اعلم أنَّ لفظَ «بل» موضوعٌ للإعراضِ عن المعطوفِ عليه مع تدارُكِ

(١) وهي روايةٌ صحيحةٌ أيضاً، أخرجها مسلم (١٦٥٠) (١٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى»: (١٠: ٣٢) من حديث أبي هريرة. وهي ثابتةٌ من حديث عدي بن حاتم، أخرجه مسلم (١٦٥٠) (١٦)، وابن ماجه (٢١٠٨) والنسائي (٧: ١٠) وغيرهم.
وأخرج البخاري (٧١٤٧) والنسائي (٧: ١٢) وغيرهما من حديث عبدالرحمن بن سَمُرةَ قال -واللفظ للنسائي-: قال لي رسول الله ﷺ : «إذا حلفْتَ على يمينٍ فرأيْتَ غيرَها خيراً منها، فأتِ الذي هو خيرٌ، وكفِّر عن يمينك».

(٢) قد صحَّح الإمام السالميُّ هذه الروايةَ في «شرح مسند الربيع»: (٣: ٤١٨) وقال: وقد صحَّح نحوها غيرُ واحدٍ من الحفَّاظ، وهي تدلُّ على جوازِ التكفير قبل الحِنْثِ، وهو قولُ الجمهورِ من أهلِ العلم، وحُكِيَ عن أربعةَ عشر صحابياً. انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٥).

(٣) انظر «مغني اللبيب»: (١٥٩) لابن هشام.

(٤) لتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي»: (١: ٢١٠)، و«البحر المحيط»: (٢: ٤٥) للزركشي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٤٣)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٥)، و«مغني اللبيب»: (١٥١) لابن هشام.

الحُكمِ وثُبوتِه للمعطوفِ، سواءٌ كانَ في حَيِّزِ الإثبات كـ «قامَ زيدٌ بل عَمْرو»، و«اضْرِبْ زيداً بل عَمْراً»، أو في حَيِّز النفي كـ«ما جاءَ زيدٌ بل عمرٌو» و«لا تضرِبْ زيداً بل عَمْراً» فالمعطوفُ عليه في هذه الأمثلةِ ونحوِها إنَّما هو في حَكْمِ المسكوتِ عنه؛ بمعنى أنَّه لم يُتَعرَّضْ له بإثباتٍ ولا بنَفْيٍ، وهذا معنى الإضراب[1]، وإنْ فَسَّره قومٌ بغير ذلك.

وإذا وقعَ قبلَ «بل» لا، كان نصاً في نَفْيِ الأول كـ«جاء زيدٌ لا بل عمرو». ثم إنَّ هذا الإضرابَ إنَّما يكونُ فيما يحتملُ الرجوعَ عنه كالإخبارِ وبعضِ الإنشاءات اللُّغَوية، ولا يكونُ في الإنشاءات الشرعيةِ، لأنَّه لا يصحُّ الرجوعُ عنها بعد ثُبوتِها[2].

فقولُ القائلِ لزوجته: أنتِ طالقٌ واحدةٌ بل اثنتين، يثبتُ به ثلاثُ طَلَقات، لأنَّ قولَه: أنتِ طالقٌ واحدةً إنشاءٌ شَرْعيٌّ لا يمكنُ الرجوعُ عنه، فهي تطليقةٌ واحدةٌ، وقولُه: «بل اثنتين» تطليقتان أُخريان، فيصيرُ الجميعُ ثلاثاً، وعليه ما في الأثر، فإن قال: أنتِ طالقٌ غَداً لا بل اليومَ، فهي تَطْليقتان بخلافِ ما إذا قال: عليَّ لفلانٍ دِرْهَمٌ بل دِرْهَمان، فإنه إنَّما يجبُ عليه دِرْهَمان فقط، لأنَّ المرادَ بمِثْلِ هذا الكلامِ عادةً التداركُ بنَفْيِ انفرادِ ما أقرَّ به أوَّلاً لا بنَفْيِ أَصْلِه، كيفَ وأصلُه داخلٌ في الثاني! ومثالُه قولهم: سِنِّي سِتُّون بل سبعون، فإنَّ السِّتين داخلةٌ في عددِ السبعين، وهو إخبارٌ يُحْتَملُ الرجوعُ عنه، وخالفَ زُفَرُ[3] من قومِنا في المسألة، فأوجبَ عليه ثلاثةَ دراهمَ، لأنَّ «بل» للإعراضِ عن الأول

---

(١) وهو الذي مشى عليه ابن هشام في «مغني اللبيب»: (١٥٢).

(٢) لأنَّ الإنشاءَ إيجادُ معنى بلفظٍ يُقارنُه في الوجود. انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (٢: ١٦) حيث استمدَّ منه المصنِّف في هذه المسألة.

(٣) الإمامُ الكبير أبو الهُذَيل زُفَر بن الهُذَيْل العنبري (١١٠-١٥٨هـ) من أجلِّ أصحاب أبي حنيفة، جمع بين الفقه والحديثِ والعبادة، وكان ثقةً مأموناً، له ترجمة في «طبقات ابن سعد»: (٦: ٣٨٧)، و«الجواهر المُضِيَّة»: (٢: ٢٠٧)، و«سير أعلامِ النبلاء»: (٨: ٣٨).

وإبطالِه، لكنَّه لا يملِكُ إبطالَه، فيلزَمُه ثلاثة[1]. وكلامُه مَبْنِيٌّ على قاعدةٍ شهيرةٍ بين الأصحابِ وهي قولُهم: لا إنكارَ بعد إقرار، وما قدَّمْتُ ذِكْرَه مبنيٌّ على العُرْفِ والعادةِ، ولكلٍّ منهما وَجْهٌ في الحقِّ، والله أعلم.

ثم إنَّ ما ذكَرْتُه من حُكْمِ «بل» إنَّما هو مختَصٌّ بها فيما إذا عطفَتْ مُفْرداً على مُفرد، أمَّا إذا وقَعَ بعدها جُملةٌ، فهي إمَّا للإبطالِ لِما وَلِيَتْه نحوِ ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ (المؤمنون: ٧٠) فالجائي بالحقِّ لا جُنونَ به[2]، أو للانتقالِ من غرضٍ إلى آخرَ نحوُ ﴿وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ * بَلْ قُلُوبُهُمْ فِى غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾ (المؤمنون: ٦٢، ٦٣) فما قَبْلَ «بل» فيه على حالِه، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ حُكْمِ «لكن» مخفَّفةَ النون، فقال[3]:

«لكنْ» لاسْتِدْراكِ ما تُوهِّما ... مِن الخِطابِ نَفْيُهُ مُلْتَزَما
وإنْ أَتَتْ ما بَيْنَ جُملتَيْنِ ... فواجِبٌ تغايُرُ اللَّفْظَيْنِ
أو مَعْنَيَيْهِما كسارَ عَمْرو ... لكنْ أبوه حاضِرٌ وبَكْرُ
واستُؤْنِفَتْ في نحوِ لا أُجيزُ ذا ... لكِنْ أجيزُهُ بألْفٍ مِنْ كذَا

اعلم أنَّ لفظَ «لكن»، موضوعٌ للاستدارك، أي: التدارُك[4]، وهو رَفْعُ

---

(١) انظر كلام زفر بن الهذيل في «أصول السرخسي»: (١: ٢١٠)، و«كشف الأسرار»: (٢: ١٣٥) للعلاء البخاري، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٦-١٧).

(٢) ذكره ابن هشام في «المغني»: (١٥٢). ومِثْلُه في الإبطال قولُه تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء:٢٦) أي: بل هم عباد مكرمون.

(٣) لتمامِ الفائدة، انظر «أُصول السرخسي»: (١: ٢١١)، و«التلويح على التوضيح»: (١: ١٠٨) للتفتازاني، و«البحر المحيط»: (٢: ٤٨) للزركشي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ١٧)، و«مغني اللبيب»: (٣٨٥) لابن هشام.

(٤) هذا قول التفتازاني في «التلويح»: (١: ١٠٦) وللإزميري بحثٌ في هذا الموطنِ خلص فيه إلى أنَّ ثَمَّةَ فرقاً بين الاستدراك والتدارك. انظر «حاشية مرآةِ الأُصول»: (٢: ١٧)، ولتمامِ الفائدة، انظر «التقرير والتحبير» (٢: ٤٩) لابن أَميرِ الحاج.

التوهُّم الناشيءِ من الكلامِ السابقِ مثل: ما جاءَني زيدٌ لكنْ عَمْرو، إذا توهَّم المُخاطَبَ عَدَمَ مجيءِ عمرٍو أيضاً، لمخالطةٍ وملازمةٍ بَينهما، فتُفيدُ إِثباتَ ما بعدها، فإنْ وقعَ بعدها مُفْردٌ، وجبَ أن يكونَ ما قبلها مَنْفِياً يحصُلُ منه توهُّمُ نَفْيِ المُسْتَدرك كما في المثالِ السابق.

فقول المصنِّف: «لاستدراكِ ما تُوهِّما... من الخطاب نَفْيُه»، معناه: أنَّ «لكن» لتَدارُكِ ما توهَّم السامعُ نَفْيَه من الخطابِ السابق.

وفي قوله: «مُلْتَزَما» إشارةٌ إلى أنَّ ذلك التوهُّمَ إنَّما يَنْشَأُ عن ملازمةٍ عاديةٍ ومُخالطةٍ عُرْفيَّة بين مُتعاطفي «لكنْ»، وتقَعُ بين الجُمْلتين، فيجبُ مُغايرةُ ما بعدَها لِما قبلها؛ إمَّا لفظاً نحوُ: جاءَ زيدٌ لكنْ عمرٌو لم يَجِئْ، أو معنىً نحو: سافَر زيدٌ لكن عمرٌو حاضِر، ليحصُلَ معنى الاستدراك.

ثم إنَّ الاستدراكَ إنَّما يُستفادُ من «لكنْ» بشَرْطِ اتِّساقِ الكلام، أي: انتظامه بأن يَصْلُحَ ما بعد «لكنْ» تدراكاً لِما قبلها، وذلك بأمرَيْن[1]:

الأول: أن يتحقَّقَ بين أجزاءِ الكلامِ ارتباطٌ مَعنويٌّ ليحصُلَ العَطْف.

والثاني: أن يكون محلُّ الإثباتِ غَيْرَ محلِّ النفي ليُمْكِنَ الجَمْعُ بينهما.

أما إذا فاتَ أحدُ الأمرين، فإنَّها تُحْمَلُ هُنالك على الاستئناف؛ وذلك كما في قولِ السيدِ لأَمةٍ تزوَّجَتْ بغيرِ إذنه: لا أُجيزُ هذا النكاحَ، لكن أُجيزُه بألفِ دِرْهم، لأنَّه نفى إجازةَ النكاح عن أصلِه، فلا معنى لإثباتِه بألفٍ أو بألفَين، وإنَّما يكونُ مُتَّسقاً لو قال: لا أُجيزُ بأَلْفٍ لكن أُجيزُه بألفَيْن، ليكونَ التدارُكُ في قَدْرِ المَهْرِ لا في أصْلِ النكاح، وهذا معنى قولِ المصنِّف: واستُؤْنِفَتْ في نحوِ لا أُجِيزُ ذا... إلى آخرِه، والله أعلم.

(١) هذا مُستمدٌّ من مُلَّا خُسْرو في «مرآةِ الأصول»: (٢: ١٨) بحاشية الإزميري.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حُكم «أو»، فقال[١]:

و«أو» أتَتْ لأَحَـدِ الشيئَيْـن فصاعِـداً كهـذه أَوْ تَيْنِ
فتُثمِرُ التَّخييـرَ في الإنشـاءِ أو الإبـاحـةَ على اسْـتِـواءِ
وتُنْتِـجُ الشَّـكَّ لدى الإِخْبَـارِ كجاءَ زيـدٌ أو أَبـو عَمَّارِ

اعلم أنَّ لفظَ «أو» موضوعٌ لأحدِ الشيئَيْن فصاعِداً، بمعنى أنَّه إنْ وقعَ بين شيئَيْن أو أشياءَ، فهو دالٌّ بوَضْعِه على ثُبوتِ الحكم لأحدِ ذَيْنَك الشيئَيْن، أو تِلْك الأشياء، فقولُ القائلِ: أَعْتِقْ هذه الأَمَةَ أو هاتين الأَمَتَيْن، إنَّما يكونُ إيقاعُ العِتْقِ لأحدِ هذَيْن الشيئَين: إمَّا الأَمَةُ المُشارُ إليها أوَّلاً، أو الأَمَتانِ المشارُ إليهما ثانياً، فإنْ أوقَعَ المأمورُ العِتْقَ على الأَمَةِ الأُولى، فليسَ له أن يُوْقِعَه على الأَمَتَيْن الأُخْرَيَيْن وكذا العكسُ[٢].

فإذا عَرفتَ هذا، فاعلمْ أنَّه إن وقعَتْ «أو» في الإنشاءِ يُستفادُ منها: إمَّا التخييرُ وإمَّا الإباحة.

اعلم أنَّ مِثْلَ قَوْلِنا: افْعَلْ هذا أو ذاك، يُسْتَعمَلُ تارةً لطلبِ أحدِ الأمرَيْن مع جوازِ الجَمْعِ بينَهما ويُسَمَّى إباحةً نحو: جالِس الفقهاءَ أو المُحَدِّثين، وتارةً في طَلَبه مع امتناعِ الجمعِ، ويُسَمَّى تخييراً كقولِه: بعْ عَبْدي هذا أو ذاك.

وقد عَرفْتَ أنَّ «أو» لأحدِ الشيئَيْن فصاعِداً، فثبوتُ الإباحةِ والتَّخْيير إنَّما هو بحسَب القرائنِ، ولذا قالَ المصنِّف: «فتُثْمِرُ التخييرَ إلى آخرِه»،

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ١٠٨) للسعد التفتازاني، و«اللمع»: (١٤٠) لأبي إسحاق الشيرازي، و«أصول السرخسي»: (١: ٢١٣)، و«إحكام الفصول»: (١٧٩) للباجي، و«البحر المحيط»: (٢: ٢٥) للزركشي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٣٦)، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأُصول»: (٢: ١٩)، و«مغني اللبيب»: (٨٧) لابن هشام.

(٢) انظر «مغني اللبيب»: (٨٧-٨٨) لابن هشام.

ولم يَقُلْ: للتخييرِ مَثَلاً، وإنَّما تُعْرَفُ الإباحةُ من التخييرِ بحالٍ تدلُّ على أحدِهما[١].

ومن دلائلِ الإباحةِ: أن يكونَ الكلامُ بعد سَبْقِ الحَظْرِ نحو: لا أُكَلِّمُ أحداً إلاّ فُلاناً أو فُلاناً، أو أن تُعْرَفَ الصفةُ المرغوبةُ في كلِّ واحدٍ منهما، فكانَ له الخِيارُ في الجمعِ بينهما، كما في نَحْوِ: جالِس الفقهاءَ أو المُحدِّثين، أو يكونَ مقصودُه إظهارَ السماحةِ كما في نَحْوِ: خُذْ من مالي هذا أو هذا.

قال الإزميري[٢]: ومِنْ هُنا قالوا حَلَف: لا يُكَلِّمُ أحداً إلّا فُلاناً أو فلاناً: إنَّ له أنْ يُكَلِّمَهما جميعاً.

قال[٣]**:** وكذلك: لا أَقْرَبُكُنَّ إلّا فُلانةً أو فُلانةً، فليس بمُوْلٍ[٤]، أي: مِن المُسْتَثْنَيَتَيْن وإنَّما يكونُ مُوْلِياً ممَّن عَداهما.

قال[٥]**:** ولو قالت: قد بَرِئَ فلانٌ من كلِّ حَقٍّ لي قِبَلَه إلا دَراهمَ أو دَنانيرَ، أنَّ له أنْ يَدَّعِيَ المالَيْن جميعاً، لأنَّ هذه مواضعُ إباحةٍ، والإباحةُ من دَلائِلِ العُموم، أمَّا الأُولى، فلأنَّه استثنى من الحَظْرِ، والاستثناءُ من الحَظْرِ إباحة، وأمَّا الثانيةُ، فلأنَّ الإباحةَ إطلاق، والإطلاقُ يرفَعُ المانع، وذلك يوجبُ التَّوْسِعَة والتَّعميم.

أقول: وهذه التفريعاتُ كلُّها صَحيحةٌ، والله أعلم.

---

(١) انظر «البحر المحيط»: (٢: ٢٧) للبدر الزركشي، و«أصول البَزْدَوي» (٢: ١٥٦) بشرح العلاء البخاري.

(٢) «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٢٩)

(٣) «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٢٩).

(٤) من الإيلاء. وهو الحَلِفُ على تَرْكِ وَطْء الزوجة أكثر من أربعةِ أشهر لقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ (البقرة:٢٢٦).

(٥) «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٢٩).

وقد استدَلُّوا على ثبوتِ التخيير بآيةِ الكَفَّارةِ[(١)]، لأنَّها وإنْ كانَ لفظُها خَبراً، فهي إنشائيَّةٌ معنىً، واستُشْكِلَ استدلالُهم بذلك، لأنَّ خَصال الكَفَّارةِ لا يَمْتَنعُ الجَمْعُ بينهما.

وأُجيبَ بأنَّ المرادَ امتناعُ الجَمْع من حيثُ الامتثالُ بالأمرِ، ففي أمرِ الوجوبِ لا يكونُ الامتثالُ إلا بأحدِهما[(٢)]، وليس جَمْعُ الجامع بَيْنَها من حيثُ الامتثالُ به بل بالإباحةِ الأَصْلِيَّة حتّى لو لم تَكُنْ لم يَجُزْ، كما إذا قال: بِعْ هذا العبدَ أو ذاك، وطَلِّقْ هذه الزوجةَ أو تِلْك.

وقد تُوجِبُ «أو» المساواةَ في الحكم كما في قولِ القائل: أنتِ طالقٌ غَداً أو بعدَ غَد، فإنَّهم قالوا فيه: إنَّها تَطْلُقُ في الأَقْربِ مِن ذلك، لأنَّ معنى قوله: «أنتِ طالقٌ غداً أو بَعْدَ غد»: أنتِ طالقٌ في غدٍ أو فيما بَعْدَها على سواءٍ، والله أعلم.

وليس من التخيير «أو» التي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ (المائدة: ٣٣) وإنَّما هي في الآية بمعنى «بل» كذا قيل[(٣)]، فهي عندَ هذا القائلِ كاللَّتي في قوله تعالى: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[(٤)] (البقرة: ٧٤) فيكونُ المعنى: بل يُصَلَّبوا إذا وقعَت المُحارَبةُ بقَتْلِ النفسِ وأَخْذِ المال، بل تُقَطَّعُ أيديهم إذا أخذوا المالَ فقط، بل يُنْفَوْا من الأرضِ إذا خَوَّفوا الطريق.

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة:٨٩).

(٢) ويقع الباقي قُربَةً مُسْتَقِلَّةً خارجةً عن ذلك.

(٣) ذكره الشمس السرخسي في «أصوله»: (١: ٢١٦)، والإزميري في «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٣١).

(٤) انظر «المحرَّر الوجيز»: (١٠٢) لابن عطية.

وقال مالك(١): لما كانت «أو» في الإنشاءِ للتخيير ثَبَتَ التخييرُ في كلِّ نوع من أنواع قطعِ الطريق بقَوْله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ (المائدة: ٣٣).

وأُجيبَ بأَنَّه تعالى ذكرَ الأَجْزِيَةَ مُقابلةً لأنواع الجنايةِ، والجزاءُ ممّا يَزدادُ بازديادِ الجنايةِ وينقُصُ بانتقاصِها، وجزاءُ سَيِّئةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها، فلا يَليقُ مُقابَلةُ أغلظِ الجنايةِ بأخَفَّ الجزاءِ ولا العكس، فلا يجوزُ العملُ بالتخييرِ الظاهرِ من الآية، فوزَّعَت الجملةُ المذكورةُ في مَعْرِضِ الجزاءِ على أنواعِ الجناية المتفاوتةِ المعلومةِ عادةً حَسْبَ ما تقتضيه المناسبةُ، فالقَتْلُ جَزاؤه القتلُ، والقَتْلُ والأَخْذُ جَزاؤه الصَّلْبُ، والأَخْذُ جزاؤه قطْعُ اليدِ والرِّجلِ من خِلاف، والتخويفُ جَزاؤه النَّفْي(٢).

على أَنَّه وردَ في الحديثِ مُبَيَّناً على هذا المِثال، وذلك أَنَّه رُوِيَ عن ابن عبَّاس - رضي الله عنه- عن النبيِّ ﷺ أَنَّه وادَعَ أبا بُرْدة هلالَ بنَ عِوَيْمر الأسلميَّ، فجاءَ أُناسٌ يُريدون الإسلامَ، فقطع عليهم أصحابُ أبي بُردة الطريق، فنزلَ جبريلُ -عليه السلام- على النبيِّ -عليه الصلاة والسلام- بالحَدِّ فيهم: «أَنَّ من قَتَلَ وأخَذَ مالاً صُلِبَ، ومَنْ قتلَ ولم يأخُذْ قُتِلَ، ومن أخَذَ مالاً ولم يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُه ورِجْلُه من خِلاف»(٣)، وفي روايةٍ عن ابن عباسٍ: «ومن أخافَ الطريقَ ولم يَقْتُلْ ولم يأخُذْ نُفِي».

---

(١) انظر «أحكام القرآن»: (٢: ٦٠٠) لابن العربي.

(٢) انظر «مرآة الأصول»: (٢: ٣١) بحاشية الإزميري حيث استمدَّ منه الإمامُ السالميُّ في هذا الجواب.

(٣) هذا حديثٌ تحتجُ به الحنفية في كُتبها، ذكره الإمام الجصَّاص في «أحكام القرآن»: (٢: ٤٠٧) والكاساني في «بدائع الصنائع»: (٦: ٥٢)، والإزميري في «حاشية مرآة الأصول»: (٢: ٣٢) وهو حديثٌ ضعيفٌ يرويه محمد بن الحسن، عن أبي يوسف، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، وآفتُه الكلبيُّ أبو النضر محمد بن السائب، متروك الحديث، له ترجمة في «ميزان الاعتدال»: (٣: ٥٥٦) للذهبي، و«المجروحين»: (٢: ٢٥٣) لابن حِبَّان.

قلت: الثابتِ من أمرِ هذه القصة هو ما أخرجه البخاري (٢٣٣) ومسلم (١٦٧١) وغيرهما من حديثِ أنسٍ قال: قدِم أناسٌ من عُكْلٍ أو عُرَيْنَة، فاجتَوَوا المدينة، فأمر لهم النبيُّ ﷺ بِلقاحٍ، وأن يشربوا =

واستُشْكِلَ معنى هذا الحديثِ، لأنَّ فيه إقامةَ الحدِّ على مَنْ قطعَ السبيلَ على مَنْ أرادَ الإسلام، والحدُّ لا يُقامُ على قاطعِ الطريقِ على حَرْبيٍّ، وإرادةُ الإسلام ليس بإسلام.

وأُجيبَ بأنَّ معناه: يُريدونَ أحكامَ الإسلامِ، فإنَّهم أَسْلموا وهاجَروا لتعلُّمِ أحكامِ الإسلام[1].

وإن وقعَت «أو» في الخبرِ فتُوجبُ الشكَّ غالباً كـ«جاءَ زيدٌ أو عَمْرو» والتشكيكَ والإبهامَ، والفَرْقُ بين الثلاثة: أنَّ الشكَّ هو إخبارُ المتكلِّمِ بأنَّه شاكٌّ في إسنادِ الحُكْمِ إلى أحدِ الشيئين فصاعِداً، والتشكيكُ هو: أن يَقْصِدَ المتكلِّمُ حُصولَ الشكِّ في ذِهْنِ السامع في إسنادِ الحُكْمِ لأحدِ الشَيْئَيْن فصاعِداً والمتكلِّمُ يعلَمُ ذلك أو لا يَعْلَمُه، والإبهامُ هو: أنْ يقصِدَ المتكلِّمُ خَفاءَ مَنْ أَسنَدَ إليه الحُكْمَ على السامع لنكتةٍ كإظهارِ النَّصَفةِ كما في قولِه تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2] (سبأ: ٢٤).

فإذا عرفْتَ هذا الفَرْقَ، ظهرَ لك أنَّ الشكَّ والتشكيكَ والإبهامَ إنَّما هِي من الأحوالِ العارضةِ على اللفظِ باعتبار قَصْدِ المتكلِّم، ويُفَرَّقُ بَيْنَها بالقرائنِ، وقد قدَّمْتُ لكَ أنَّ «أو» موضوعٌ لأحدِ الشيئَيْن فصاعداً، فهذه الأحوالُ إنَّما هي من ثمراتِ «أو» التي تُوجِبُها بحَسب القرائن.

= من أبوالِها وألبانِها، فانطلقوا فلمَّا صَحُّوا قتلوا راعي النبي ﷺ، واستاقوا النعمَ، فجاء الخبرُ في أولِ النهار، فبعث في آثارهم، فلما ارتفع النهار جيء بهم، فأمر فقطع أيديهم وأرجُلَهم، وسُمِرَت أعيُنهم، وألقوا في الحَرَّةِ، يَسْتَسقون فلا يُسْقَون. قال أبو قِلابة -يعني راوي الحديث عن أنس-: فهؤلاء سرقوا وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله» انتهى. وهو في «سنن أبي داود»: (٤٣٦٧)، و«سنن الترمذي»: (٧٢)، و«سنن النسائي»: (٧: ٩٧) وفيه نزلت: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾.

(١) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديث. وهو غير ثابتٍ كما سبق بيانه.

(٢) وفائدته التلطُّفُ في الدعوى والمحاورة. انظر «المحرَّر الوجيز»: (١٥٣٨) لابن عطية، و«مغني اللبيب»: (٨٧) لابن هشام.

وقال بعضٌ: إنَّها موضوعةٌ للشكِّ، ورُدَّ بأن وَضْعَ الكلامِ للإفهامِ، فلا يُناسِبُه الشكُّ والإبهام.

قال صاحِبُ «المرآة»[1]: والظاهِرُ أنَّه لا نِزاعَ فيه، لأنَّهم لم يُريدوا إلّا تبادُرَ الذِّهْنِ إليه عند الإطلاق، وما ذكَروه من أنَّ وَضْعَ الكلامِ للإفهامِ على تقدير تَمامِه إنَّما يدلُّ على أنَّ «أو» لم يُوضَعْ للتشكيك، وإلاَّ فالشَّكُّ أيضاً معنىً يُقْصَدُ إفهامُه بأنْ يُخْبِرَ المتكلِّمُ المخاطَبَ بأنَّه شاكٌّ في تعيينِ أحدِ الأَمرَيْن بخلافِ الإنشاءِ، فإنَّه لا يحتملُ الشكَّ أو التشكيكَ، لأنَّه لإثباتِ الحكمِ ابتداءً، ولهذا يُوجبُ «أو» التخييرَ في الإنشاءِ، وقد يُفيدُ الإباحةَ والتسويةَ وغيرَ ذلك ممَّا يناسِبُ المقام.

وتفيدُ «أو» العمومَ إذا استُعمِلَتْ في سياقِ النفي وما بمَعْناه كالنهيِ لَفْظاً أو معنى، فالأَوَّل نحو: ما جاءَني زيدٌ أو عَمْرو، أيْ: لا هذا ولا ذاك، ونحوُ قولِه تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢٤) أي: لا هذا ولا ذاك، فيَمْتَثِلُ بأنْ لا يُطيعَهما أَصْلاً، لا بأنْ يُطيعَ واحِداً مِنهما فقط[2].

والثاني: هو أن تقطعَ في اليمين المُثْبَت نحو: إنْ فَعَلْتُ هذا أو هذا بمعنى: لا أَفعلُ منهما، أو في الاستفهام الإنكاري نحو: أفعَلْتَ هذا أو هذا بمعنى: مَا فَعَلْتَ شَيئاً مِنهما[3].

والسرُّ في إفادتِها العمومَ ههُنا: أنَّها لأحدِ الأَمرَيْن من غيرِ تعيين، وانتفاءُ الواحدِ المُبْهَم لا يُتَصَوَّرُ إلاّ بانتفاءِ المجموع، فقولُه تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ

(١) انظر «مرآة الأصول»: (٢: ٢٠) بحاشية الإزميري.

(٢) وهو حاصل عبارة ابن عطية في «المحرَّر الوجيز»: (١٩٣٢) حيث قال: واللفظ يقتضي نَهْي الإمام عن طاعةِ آثِمٍ من العصاةِ أو كفورٍ من المشركين. وقال أبو عبيدة: «أو» بمعنى «الواو» وليس في هذا تخيير.

(٣) انظر «مرآة الأصول»: (٢: ٢٤-٢٥) بحاشية الإزميري حيث استمدَّ منه الإمام السالميُّ رحمه الله.

ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢٤) معناه: لا تُطعْ أحداً منهما، وهو نكِرةٌ في سياقِ النفيِ فيعُمُّ، وكذا: ما جاءني زيدٌ أو عمرو، فإنَّ معناه: ما جاءني أحدٌ منهما، بخلافِ «الواو» فإنَّها لنفيِ العُموم حتى إذا قال: لا أفعل هذا أوْ هذا، يَحْنَثُ بفِعْلِ أحدهما، وإذا قال: هذا وهذا يَحْنَثُ بفِعْلِهما لا بِفِعْلِ أحدِهما، لأنَّ المرادَ مجموعُ الفِعْلَيْن، فلا يَحْنَثُ بالبعضِ إلاّ لقرينةٍ حاليةٍ أو مقاليةٍ تمنَعُ كلمة «أو» حَمْلَها على العُموم، وتدلُّ على أنَّها لإيقاعِ أحدِ النَّفْيَيْن، فحينئذٍ تُفيدُ عَدَم الشُّمول[1]، والله أعلم.

ثم قال:

وقَدْ أَتَتْ بمعنى «حتى» و«إلى» ومَعْنى «إلا» أنْ مَجازاً قُبِلا

وقد تخرج «أو» عن كونها عاطفةً فتُسْتَعْملُ بين الفِعْلَين مَجازاً استعاريّاً بمعنى «حتّى» أو بمعنى إلاّ أنْ للمُناسبةِ بين «أو» وبين هذه الحروف[2]، لأنَّ «أو» لأحدِ الشيئَيْن فصاعِداً كما مرَّ، وتَعيينُ كلِّ واحدٍ من الشيئَيْن باعتبارِ التخييرِ قاطعٌ لاحتمالِ الآخَر كما أنَّ الوصولَ على الغايةِ في «حتى» و«إلى» قاطعٌ للفِعْلِ المُمْتدِّ إلى الغاية، وكما أنَّ الفِعْلَ الأوّل مُمْتدٌّ في جميعِ الأَوقاتِ إلاّ وَقْتَ وقوعِ الفِعْلِ الثاني فعِنْدهُ ينقطعُ امتدادُه في صورة الاستثناء. ومَجيء «أو» بمعنى هذه الأحرف إنَّما هو فيما إذا وقعَ بعدَها مضارعٌ مَنْصوب ولم يكُنْ قبلَها مُضارعٌ كذلك وإنَّما وقعَ قَبْلَها فِعْلٌ ممتَدٌّ يكونُ كالعامِّ في كلِّ زمانٍ، ويُقْصَدُ انقطاعهُ بالفِعْلِ الواقعِ بعد «أو».

والمانعُ من كَوْنِها للعطفِ إمَّا لَفْظيٌّ أو معنوي، فالمانعُ اللفظي نحوُ قولِه

(١) وللتفتازاني بحثٌ مع الزمخشري في هذا الموطن. انظر «التلويح على التوضيح» (١: ١١٠). ولتمام الفائدة، انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (٢: ٢٦).

(٢) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣٠).

تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (آل عمران: ١٢٨) على أحدِ الأقاويلِ في تفسيرِ الآية، أيْ: ليسَ لك في عذابِهم واستصلاحِهم شيءٌ حتى تقَعَ توبتُهم أو تَعْذيبُهم[١]، فإنَّ عَطْفَ الفِعْلِ على الاسمِ غيرُ جائز، والنَّهيُ عن الدعاءِ عليهم بالهلاكِ يحتملُ الامتدادَ، فحُمِلَ على الغاية.

وأما المانعُ المعنويُّ، فنحو قولك: لغريمك: لألْزَمَنَّك أو تُعطِيني حقِّي، فإنَّ المقصودَ، وهو كونُ اللزومِ لأجلِ الإعطاءِ لا يحصُلُ مع العطفِ فسَقَطتْ حقيقتُه، واستُعِيرَ لما يحتملُه وهو الغايةُ أو الاستثناء، لأنَّ تناوُلَ أحدِ المذكورَيْن يَقْتضي تَناهي احتمالِ كلٍّ منهما وارتفاعَه بوجودِ صاحبِه، ويحتملُه الكلامُ لاحتمالِ صَدْرِه الامتدادَ وشُمولَ الأوقات، فوجبَ إضمارُ أَنْ: إمّا لحرفِ الجرِّ، أو ليكونَ المُستثنى مَصْدَراً مُنزَّلاً منزلةَ الوقتِ المُخْرَجِ عن الأوقات المشمولةِ لصدرِه، ومنه قولُ امرئِ القيس[٢]:

بكى صاحِبي لمّا رأى الدَّرْب دُونَه وأيْقَنَ أنّا لاحِقون[٣] بَقيْصرا
فقلتُ له: لا تَبْكِ عَيْنُك إنَّما نُحاوِلُ مُلْكاً أو نَموتَ فنُعْذَرا

وقولُ آخَر[٤]:

لأسْتَسْهلنَّ الصَّعْبَ أو أُدْرِكَ المُنى فما انقادَت الآمالُ إلاّ لصابرِ

فـ«أو» في هذه الأمثلةِ كُلِّها يحتملُ أن تكونَ بمعنى «حتّى»، وأن تكونَ

---

(١) عبارةُ ابن عطية: ويحتملُ أن يكونَ قولُه: ﴿أَوْ يَتُوبَ﴾ بمعنى حتى يتوبَ، أو إلى أن يتوبَ، فيجيء بمنزلةِ قولك: لا أفارقك أو تَقْضِيَني حقِّي. انظر «المحرَّر الوجيز» (٣٥٥).

(٢) «ديوان امرئ القيس»: (٦٥-٦٦) بشرح الأعلم الشنتمري.

وقولُه: «صاحبي» يعني به عمرو بن قميئة اليَشْكُريَّ، الشاعر المعروف. و«الدرب»: ما بين بلاد العرب والعَجَم.

(٣) روايةُ الديوان: «لاحِقان». وهو الأشْبَهُ بالصواب.

(٤) هو من شواهدِ «مغني اللبيب» (٩٤) و«تسهيل الفوائد» (٣: ٣٤٧) من غيرِ عَزْوٍ لأحد.

بمعنى «إلى»، وأنْ تكونَ بمعنى «إلاَّ أن»، وقد يترجَّح تأويلُها بمعنى «حتى» في بعض المواضعِ كما في الآيةِ، وقد يترجَّحُ تأويلُها بمعنى «إلى» في مواضعَ أُخَرَ كما في البيتِ الأخيرِ، وقد يكونُ فيها الأمرانِ على سَواءٍ كما في بيتِ امرئ القيس، وقد يترجَّحُ تأويلُها بمعنى «إلاّ أَن» كما في: لألْزمَنَّك أو تُعْطِيني حَقِّي. وجميعُ ذلك إنَّما هُو بمناسباتٍ يدلُّ عليها المَقامُ، وقرائنَ يَقْتَضيها الحال.

وقد تكونُ «أو» بمعنى «بل» كما تقدَّم ذِكْرُه آنِفاً في بيانِ قولِه تعالى: ﴿ أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ ﴾ (المائدة: ٣٣) ومنه قولُه تعالى: ﴿ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗ ﴾[1] (البقرة: ٧٤) لكنَّ حَمْلَ «أو» في الآيتين على مَعنى «بل» إنَّما هُو على مذهبِ الكُوفيِّين الذين لم يَشْترِطوا في مجيئِها لذلك شَيْئاً.

أمّا سِيبوَيْه، فقد اشترطَ في مجيئِها لذلك أمرين[2]:

أحدُهما: أنْ يتقدَّمَها نَفْيٌ أو نَهْي.

وثانيهما: إعادةُ العاملِ نحو: ما قامَ زيدٌ أو ما قامَ عمرو، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ أحكامِ حُروفِ الجرِّ. فقال:

«حُروف الجَرّ»

وَجْهُ تَسْمِيتها بذلك هو أنَّها تجرُّ معنى الفعلِ وشِبْهه إلى ما يَليها، أو أنها تعملُ عملَ الجرِّ كما سُمِّيَتْ بعضُ الحروفِ حُروفَ الجَزْمِ، وحُروفَ النَّصْبِ لعملِ الجزم والنصب، فقال[3]:

---

(١) انظر «المحرَّر الوجيز» (١٠٢) لابن عطية.

(٢) انظر «الكتاب» (٣: ١٨٨) لسيبوَيْه.

(٣) لتمامِ الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح» (١: ١١٣) للتفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣٢)، و«تسهيل الفوائد» (٣: ٣) لابن مالك.

الباءُ للإلْصاقِ تَدْخُـلُ المَحَـلّ فلا تُحِيطُ بالذي فيهِ دَخَلْ

من حُروفِ الجرِّ: الباء، وهي موضوعةٌ للإلصاقِ الذي هو تعليقُ الشيءِ بالشيءِ وإيصالُه إليه، وهُو على نوعَيْن[1]:

حقيقي: إنْ كانَ مُفْضِياً إلى نَفْسِ المَجْرورِ كـ «أمْسَكْتُ بزيدٍ» إذا قبَضْتَ على شيءٍ من جِسْمِه أو ثوبِه الذي على بَدَنِه.

ومجازي: إنْ أفْضى إلى ما يقرُبُ من المجرورِ كـ «مرَرْتُ بزَيْدٍ».

فإذا عرفْتَ ذلك، فاعلمْ أنَّ «الباء» قد تدخُلُ على الآلةِ نحو: مَسَحْتُ الحائِطَ بيَدي، فتكونُ لاستيعابِ المحلِّ لا الآلة.

وقد تدخلُ على المِحلِّ كما في قولك: مسَحْتُ يَدي بالحائط، فتكونُ لاستيعابِ الآلةِ لا المحلّ، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦) فلا يجب استيعابُ الرأسِ بالمَسْحِ في الوضوءِ عند جُمهورنا وعند الحنفيةِ لهذه الآية[2].

وذهبَ الشافعيُّ إلى أنَّ المفروضَ فيه أَقلُّ ما يُطْلَقْ عليه المسح ولو شَعْرَةً لإطلاقِ قوْلِه تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦) والمُطْلَق يَسْقُطُ بأدنى ما يصدُقُ عليه اسمه[3].

---

(١) انظر «مغني اللبيب» (١٣٧) لابن هشام.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (١: ١٠٦) للإمام القطب، و«فتح باب العناية» (١: ٤٢) لمُلّا علي القاري.
قلت: الذي جزم به الكاساني الحنفي في «بدائع الصنائع» (١: ١١٤) هو الاستيعابُ في مَسْحِ الرأس. وهو أن يَمْسَحَه كلَّه، واحتَجَّ له بما ثبت عند البخاري (١٨٥) وغيره من حديثِ عبدالله بن زيد: «أنَّ النبي ﷺ مَسَحَ رأسَه بيَدِيهِ كِلْتَيْهما؛ أقبل بهما وأدبر». انتهى.
وقال الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (١: ١٥١): والمستحبُّ عندنا مَسْحُ الجميع خروجاً من الخلاف.

(٣) انظر «كَفاية الأخيار» (١: ٣٣) للتقيِّ الحِصْني.

ورُدَّ بأنَّه لو كان كذلك لفَعله - عليه الصلاة والسلام - ولو مَرَّةَ في العُمر لإسقاطِ الواجبِ، لكنه لم يمسَحْ ما دُونَ الناصية قَطْعاً. وليسَ في الشرعِ واجبٌ أو جائزٌ لم يُبَيِّنْهُ الشارعُ بِفعْلٍ أو بتعليمٍ، بل الذي فَعَله ﷺ دائماً مَسْحُ رُبُعِ الرأسِ مَرَّةً واستيعابُه أُخْرى. كذا قيل[1].

وأيضاً لا يُمكنُ المسحُ على شعرةٍ إلاّ بالزيادةِ عليها، وما لا يمكنُ الواجبُ إلاّ بهِ فهو واجبٌ، فالزيادةُ واجبة.

وذهب مالكٌ إلى أنَّ المفروضَ في مَسْحِ الرأسِ الاستيعابُ مُستَدِلاً بأنَّ الآيةَ مُجْمَلة، بيّنها حديثُ عبدِالله بن زيد أنَّه عليه الصلاة والسلام توضَّأَ ومَسَحَ رأسه واستَوْعَبَ[2] والقياس[3] على آيةِ التيمُّم وهي قولُه تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦).

ورُدَّ بأنَّ الحديثَ محمولٌ على الاستحبابِ جَمْعاً بين الدليلَيْن، والقياسُ ليسَ بشيءٍ، إذْ لا قياسَ بين الأصْلِ والبَدَل.

فإن قيل[4]: لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ «الباء» للتبعيضِ كما رُوِيَ عن الشافعيِّ، فتفيدُ جَوازَ الأقلِّ من الرُّبُع، أو زائدةً كما رُويَ عن مالك، فيكون المعنى: وامسَحوا رُؤوسَكم، فيُفيدُ الاستيعاب؟

---

(١) أمَّا مَسْحُ ربع الرأسِ فهو مستفادٌ من حديثِ المغيرة بن شعبة وفيه: «ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خُفَّيْه» أخرجه مسلم (٢٧٤) وغيره. قال مُلاً علي القاري في «فتح باب العناية» (١: ٤٤): ومعلومٌ أنَّ الناصيةَ ومُقَدَّم الرأس أحدُ جوانبه الأربعة، إذ ظاهِرُه استيعابُ تمام المقدَّم، وتمامُه هو الربعُ المسمّى بالناصية، فلو كان مسحُ رُبع الرأس ليس بمُجزئ لم يقتصر في ذلك الوقتِ عليه، ولو كان مسحُ ما دونه مُجزئاً لفعله ؟ ولو مَرَّةً في عُمره تعليماً للجواز، إذ يجبُ عليه مِثْلُ ذلك.

(٢) قد سبق تخريجهُ قبل قليل. وللاطلاع على مذهب المالكية، انظر «بداية المجتهد» (١: ١٢٩) لابن رشد، و«مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة» (٣٣) لأحمد بن الصدِّيق الغُماري. ولتمامِ الفائدة، انظر «عارضة الأحوذي لشرح جامع الترمذي» (١: ٥٠) لابن العربي المالكي.

(٣) كذا في الأصل. ولعلَّ الصواب: وبالقياس.

(٤) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣٦) حيث استمدَّ منه المصنِّف.

أُجيبَ عن الأَوَّل بأَنَّ جَعْلَه للتبعيض يُفْضي إلى الترادُفِ والاشْتراك، أَمَّا الترادفُ فبِكلمةِ «من» لأَنَّها موضوعةٌ للتبعيض، وأمَّا الاشتراكُ، فلأنَّ الباءَ للإلْصاق، فلو كانتْ حقيقةً في التبعيضِ أيضاً لزِمَ الاشتراك وكِلاهُما غيرُ ثابتٍ في «الباء» لغة.

وأُجيبَ عن الثاني بأنَّ إلغاءَ الحقيقةِ مع إمكانها لا يَجُوز، وقد أمكَنَت الحقيقةُ ههُنا، لأنَّ حقيقةَ «الباء» الإلصاقُ، وهو حاصِلٌ في مَسْحِ الرأس.

أمَّا آيةُ التيمُّم، فالباءُ فيها زائدةٌ عند من أوجبَ استيعابَ مَسْح العُضو في التيمُّم للحديثِ المشهور[1]، وهو قولُه عليه الصلاة والسلام لعمَّارٍ رضي الله عنه: «يكفيك ضَرْبتان: ضربةٌ للوَجْهِ وضَرْبَةٌ للذِّراعين»[2]، فإنَّ الوَجْهَ اسمٌ للكُل، فلولا الاستيعابُ لزِمَ أن يُرادَ به البعضُ، ولأنّ التيمُّمَ خَلَفٌ عن الوضوء، والوضوءُ مُسْتَوعِبٌ، فكذا حُكْمُ خَلَفِه، لأنَّ الخَلَفَ لا يُخالِفُ الأصلَ أصْلاً، ولأنَّ المسحَ بالصعيدِ في العُضْوَيْن قائمٌ مَقامَ الوظائِف الأربع، وإنَّما نُصِّفْنَ للتخفيف، ولا شَكَّ أنَّ كلَّ تنصيفٍ يقتضي بقاءَ الباقي على ما كان عليه من الوَصْفِ كصلاةِ المُسافِرِ وعِدَّةِ الإماءِ وحُدودِ العبيدِ ونحو ذلك[3].

وقيل: إنَّ مَسْحَ الأكثرِ في التيمُّم يُجْزِئُ أيْضاً عَمَلاً بحقيقةِ «الباء» في ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ (المائدة: ٦) وقِياساً على مَسْحِ الرأس، والله أعلم.

ثم قال:

ولاسْتِعانَـةٍ فَتدْخُـلُ الثَّمَـنْ نحوُ: اشْتَرْيتُهُ بألْفٍ فافْهَمَنْ

---

(١) انظر «أحكام القرآن» (٢: ٥٨٤) لأبي بكر بن العربي.

(٢) أخرجه البخاري (٣٤١)، ومسلم (٣٦٨) وأخرجه الإمام الربيع بلفظ قريب برقم (١٧١).

(٣) هذا مستفادٌ من «مرآةِ الأصول» (٢: ٣٦) بحاشية الإزميري.

تكونُ «الباء» للاستعانةِ أيضاً، وهي: طلبُ المعونةِ بشيءٍ على شيءٍ مِثْل: كتَبْتُ بالقلم، وقيل: إنَّها راجعةٌ إلى الإلصاقِ، لأنَّ الإلصاقَ معنى لا يُفارِقُ «الباء»(١)، ولهذا اقتصرَ عليه سيبويه(٢). فالاستعانةُ على هذا القولِ إنَّما هي مُستفادةٌ من القرائِن، وهو الصحيحُ عندي دَفْعاً للاشتراك، ولظهورِ مَعنى الإلصاقِ في جميعِ مَدْخولاتِ «الباء» ما لم تُسْتَعْمل في غيرِ ما وُضِعَتْ له مَجازاً.

وتُفيدُ معنى الاستعانةِ فيما إذا دخلَتْ على الوسائِل والآلات؛ إذْ بها يُسْتعانُ على المقاصِد. ومن الوسائل الأثمانُ كما في: اشتريْتُ هذا العبدَ بألفٍ، فإنَّ المقصودَ الأصليَّ من المُبايعةِ هو الانتفاعُ بالمَمْلوك، وذلك في الشيءِ المَبيع، والثمنُ وَسيلةٌ إليه، لأنَّه في الغالبِ من النقودِ التي لا يُنْتَفَعُ بها بالذاتِ بل بواسطةِ التوسُّل بها إلى المقاصدِ بمنزلةِ الآلات، ولذا اشْتُرِطَ وجودُ المبيعِ لصحَّةِ البيعِ لا وُجودُ الثمن(٣)، والله أعلم.

ثم قال:

وقد أتَــتْ «على» للاسْتِعـلاءِ حَقيقـةً وحَتْمِ الاقْتِضـاءِ
والشَّرْطِ نحو: طالِقٌ على كَذا وعِــوَضٍ: كبِعْتُه على كَذا

لفظُ «على» موضوعٌ حقيقةً للاستعلاءِ صورةً كـ «ركبتُ على الفرس» ونحو: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ (المؤمنون: ٢٢) وهو الغالب، أو معنىً نحو: تأمَّرَ عليهم، ونحو: ﴿وَلَهُمْ عَلَىَّ ذَنْبٌ﴾ (الشعراء: ١٤) ونحو: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ

(١) انظر «المصدر السابق» (٢: ٣٤)، و«التلويح على التوضيح» (١: ١١٤).
(٢) وعبارتُه في «الكتاب» (٤: ٢١٧): وباءُ الجرِّ إنَّما هي للإلزاقِ والاختلاط، وذلك قولك: مررتُ بزيدٍ، ودخلتُ به، وضربتُه بالسوط: ألزَقْتَ ضَرْبَك إياه بالسوط. فَما اتَّسع من هذا في الكلام فهذا أصلُه. انتهى.
(٣) انظر «مرآة الأصول» (٢: ٣٤-٣٥) بحاشية الإزميري.

بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣) والأَوَّلُ اسْتعلاءٌ حَقيقيّ، والثاني مَجازي[١]، ثم وُضِعَتْ «على» بالوضعِ الشرعيِّ أو العُرْفِ العامِّ لشيئين:

أحدَهما: الوجوبُ نحو: له عليَّ دَيْنٌ، وعليَّ قَضاءُ الصلاةِ، وعليه القِصاص، فـ«عليَّ» في هذه الأمثلةِ كلِّها بمعنى الوُجوب عُرْفاً لُغَوياً ووَضْعاً شرعياً، وقد قدَّمْتُ لك أنَّها في أصلِ الوضعِ للاستعِلاء، فهي في هذه المعاني مَجازٌ لُغَويٌّ لحصولِ مَعنى التشبيهِ فيها بالاسْتِعْلاء.

فقولُ القائل: عليَّ دَيْنٌ بمنزلة قولهم: رَكِبَه دَيْنٌ، فكأنه يَحملُ ثِقْلَ الدَّيْنِ على عُنقِه أو على ظَهْرِه، فمنْ أقرَّ بأنّ لفُلانٍ عليه ألْفاً يُحكَمُ عليه بأنَّه دَيْنٌ في ذِمَّتِه، إلا إذا وَصله بقوله: وديعة» فإنَّه يُحْمَل على أنَّه معه وديعةٌ لِما في حِفْظ الوديعة من الوُجوبَ أيضاً تَصْحيحاً لكلامِ العاقل[٢]، فإنَّه لو حُمِلَ على الدَّيْنِ لَزِمَ إلغاءُ لَفْظِ الوديعة.

وثانيهما: الشرطُ نَحوُ قولِ الرجلِ لامرأته: أنتِ طالقٌ على تسليمِ ألفِ درهم، فإنَّ طلاقَها مشروطٌ بحصُولِ الأَلْف، فكأنّه قال: أنتِ طالقٌ إنْ سَلَّمْتِ لي أَلْفَ دِرْهَم.

ومِنْ مَجيئها للشرطِ قولُه تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ (الممتحنة: ١٢) أي: على شرطِ أنْ لا يُشْرِكْنَ مع الله شيئاً في العبادة[٣].

---

(١) انظر «مغني اللبيب» (١٩٠) لابن هشام، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣٦).

(٢) عبارة الإزميري: فيُحْمَلُ عليها ترجيحاً على الموجبِ الأصليِّ لكون اللفظِ مُحْكماً حينئذٍ في الوديعةِ بذكرِ لفظِها. انظر «حاشية مرآة الأصول» (٢: ٣٧).

(٣) ذكره مُلاَّ خسرو في «مرآة الأصول» (٢: ٣٧) وقال: لا خفاءَ في أنها صِلَةٌ -يعني زائدة- للمبايعة يقال: بايعناه على كذا، فكيف تكون للشرط؟ قلنا: كونُها صِلةً للمبايعةِ لا يُنافي شرطيّة مدخولِها للمبايعة لتوقُّفِها عليه. انتهى. وللفاضل الإزميري كلامٌ في هذا الموطن.

وكونُها للشرطِ حقيقةً عُرْفِيَّةً وشَرْعيةً ومجازاً لُغوياً، لأنَّ في الشرطِ مَعنى اللُّزوم، وقد عَرفْتَ ما في اللزومِ من المُشابهةِ لمعنى الاسْتِعلاء.

ويُستعملُ «على» مَجازاً بمعنى «الباء» فتكون للعِوَضِ كما في المُعَوَّضاتِ المَحْضَةِ التي لا تحتَمِلُ معنى الإسقاطِ[١] كالبيع والإجارة والنّكاح، فقولُ القائلِ: بِعْتُكَ هذا العبدَ على كذا، بمعنى بِعْتكَه بكذا، فيلزَمُ العِوَضُ المذكورُ، وكذا ما بَعْدَه.

فإن قالت المرأةُ لزوجِها: طَلِّقْني ثلاثاً على ألف، فطلَّقَها واحدةً وقعَ الطلاقُ رَجْعِيّاً ولا شيءَ له عليها من الألْف، لأنَّ «على» في هذه الصورةِ محتملةٌ للشرطِ وللمُعاوضة، فحَمْلُها على الشرطِ لكونِها حقيقةً عُرْفيةً وشَرْعِيةً أوْلى من حَمْلِها على المجازِ الذي هو المُعاوَضة[٢]، والله أعلم.

ثم قال:

و«مِن» لتَبْعِيضٍ ومَبْدى الغايةِ ولِبَيانِ الجِنْسِ أو زِيـادَةِ

اعلَـمْ أنَّ لفـظَ «مِـن» موضـوعٌ لغـةً لابتـداءِ الغايـةِ مَكاناً كانت أو زماناً[٣]، كـ «خَرَجْتُ من البصرة»، وصُمْتُ من أوَّلِ الشهر، وفِاقاً للكوفِيين،

---

(١) يعني أنَّها لا تحتملُ التعليقَ بالحظرِ لئلا يَلْزَمَ معنى القِمار، فتُحملُ على العِوَضِ بالاتفاقِ تصحيحاً للتصرُّفِ بقَدْرِ الإمكان. انتهى من «مرآة الأصول» (٢: ٣٧) بحاشيةِ الإزميري.

(٢) في هذه المسألة خلافٌ بين أبي حنيفة وصاحبَيْه: أبي يوسف ومحمد بن الحسن.
ففي قولِ المرأة لزوجها: طلِّقني ثلاثاً على ألف، فطلَّقها واحدةً يجبُ ثُلُثُ الألفِ عندهما، لأنَّ أجزاءَ العِوَضِ تنقَسمُ على أجزاءِ المُعَوَّض، ولا شيءَ عنده -يعني أبا حنيفة- لأنَّ أجزاء الشرطِ لا تنقسمُ على أجزاءِ المشروط. انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي» (٢: ٢٢٢). و«مرآة الأصول» (٢: ٣٨).

(٣) لتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي» (١: ٢٢٢)، و«اللمع» (١٣٩) لأبي إسحاق الشيرازي، و«البحر المحيط» (٢: ٣٤) للبدر الزركشي، و«التلويح على التوضيح» (١: ١١٥) للسعد التفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣٨) ، و«مغني اللبيب» (٤١٩) لابن هشام.

وذهبَ البَصْريون إلى أنَّها لابتداءِ الغايةِ في المكانِ دُونَ الزمان، والأَوَّلُ أَصحُّ[١].

وتُستعملُ للتبعيضِ وعليه المُحقِّقون، وقال المُبرِّدُ والزَّمخشريُّ: إنَّ أصلَ «مِن» التبعيضيةِ ابتداءُ الغاية، لأنَّ الدراهمَ في قولِك: أَخَذْتُ مِن الدراهمِ مَبْدأُ الأَخْذِ[٢].

وقال صاحب «المرآة»[٣]: وذهبَ بعضُ الفقهاءِ إلى أنَّ أصلَ وَضْعِها للتبعيض دَفْعاً للاشْتِراك، ورُدَّ بإطباقِ أئمَّةِ اللغةِ على أنَّها حقيقةٌ في ابتداءِ الغاية[٤].

قال[٥]: ولو قيل: إنَّها في العُرْفِ الغالبِ الفقهيِّ للتبعيضِ مع رِعايةِ مَعنى الابتداءِ لم يَبْعُدْ.

والفرقُ بين «مِن» الابتدائيةِ والتبعيضيةِ: أنَّ «مِن» الابتدائيةَ تُعْرَفُ بأنْ يحسُنَ في مقابلتِها «إلى» أو ما يفيدُ فائدَتها نحو: أعوذُ بالله من الشيطانِ الرجيم، لأنَّ معنى أعوذ به: أَلْتَجِئُ إليه، فالباءُ ههُنا أفادَتْ معنى الانتهاء، والتبعيضيةُ تُعْرَفُ بأن يكونَ هُناك شيءٌ ظاهرٌ هو بعضُ المجرورِ بـ «مِن» نحو ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣) أو مُقَدَّرٌ نحو: أَخَذْتُ من الدراهم؛ أي: من الدراهم شَيْئاً، وإنَّما قُدِّمَ التبعيضُ على الابتداءِ في النظمِ رعايةً للوَزْن، وإلا فالأحقُّ بالتقديمِ الابتداءُ، لأنَّه موضوعُها الأَصليُّ كما عَلِمْتَ.

---

(١) وهو الذي نصره الأخفَشُ والمُبرِّدُ وابن دَرَسْتَويْهِ والسُّهيلي، وإليه صَغْوُ ابن هشام في «المغني» (٤١٩-٤٢٠).

(٢) كذا قال الإزميري في «حاشية مرآة الأصول» (٢: ٣٩). والذي في «المفصَّل» (٢٨٣) للزمخشري: فـ «مِن» معناها ابتداءُ الغاية كقولك: سرتُ من البصرةِ إلى الكوفة. وكونُها مُبَعِّضَةً في نحو: أَخَذْتَ من الدراهم...راجعٌ إلى هذا. انتهى.

(٣) «مرآة الأصول» (٢: ٣٩).

(٤) كلامُ صاحبُ المرآة مستفادٌ من كلام السعدِ التفتازاني في «التلويح» (١: ١١٥).

(٥) «مرآة الأصول» (٢:٣٩) بحاشية الإزميري.

وتستعملُ «مِن» لبيانْ الجنسِ نحو: لفُلانٍ عليَّ عَشَرةٌ من فِضَّة.

وتُستعملُ زائدةً، وتكونُ في زيادتها على وجهين[١]:

أحدُهما: زيادةٌ يَخْتَلُّ المعنى بإسقاطِها. وهي الزائدةُ في نحو: ما جاءَني مِنْ رجُلٍ، فإنَّ المعنى: ما جاءَني أحدٌ مِنْ هذا الجنس، فإنّ زِيادتَها في هذا الكلامِ أفادَت التنصيصَ في نَفْيِ العُموم، فلو أُسْقِطَتْ منه لم يُفِد التنصيصَ المذكور.

وثانيهما: زيادة لا يختلُّ المعنى بإسقاطِها مَعَه، وهي الزائدةُ في نحو: ما جاءَني من أحدٍ، فإنَّ زيادةَ «مِن» في هذا الكلامِ ليس إلا لمَحْضِ التأكيد.

وتُستعَملُ بمعنى «الباء» كما في قولِه تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ (الرعد: ١١) أي: بأمْرِ الله[٢]، والله أعلم.

ثم قال:

لغايـــةٍ «إلى» و«حتى» وأتَــتْ ... عاطِفةً «حتّى» ومَعناها ثَبَتْ
فتَعْطِــفُ الغايـــةَ فـي العُلُـــوِّ ... وهكذا الغايـةَ فـي الـدُّنُوِّ
وتُدْخِـــلُ الغايـــةَ في المُغيّـــا ... إنْ عَطَفَت كالناس حَتّى يَحْيى
وإنْ تكُـنْ مَجْــرورةً فتُدْخِـــلُ ... طَوْراً، وطَوْراً ليس فيه تَدْخُلُ
وقـد أَتَـتْ «حتّـى» للابتِـداءِ ... وقَـدْ أتَـتْ لعِلَّـةٍ كـالفـاءِ

مِن حُروفِ الجرِّ: «إلى» و«حتى» وهُما مَوْضوعان للدلالة على انتهاءِ الغاية مكانيةً كانت أو زمانية[٣].

---

(١) انظر «مغني اللبيب» (٤٢٥) لابن هشام، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣٩).

(٢) وبه قرأ ابن أبي طالب، وابن عباس، وعكرمة وغيرهم، انظر «المحرَّر الوجيز» (١٠٣٣) لابن عطية، و«الكشاف» (٢: ٥١٧) للزمخشري.

(٣) لتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي» (١: ٢٢٠)، و«التلويح على التوضيح» (١: ١١٢) للتفتازاني و(١١١٥)، و«مرآة الأصول» (٢: ٣٩) و (٢: ٤٥) لمُلاَ خُسرو بحاشية الإزميري، و«مغني اللبيب» (١٠٤) و (١٦٦) لابن هشام.

فأمّا «إلى» فإذا دخَلَتْ في الأزمنةِ قد تكونُ للتوقيتِ، وقد تكونُ للتأجيلِ والتأخير.

ومعنى التوقيتِ: أن يكونَ الشيءُ ثابتاً في الحالِ، ويَنْتهي بالوقتِ المذكور، ولولا الغايةُ لكانَ ثابتاً فيما وراءَها كقولك: والله لا أُكَلِّمُ فُلاناً إلى شَهْرٍ، كان ذلك الشهرُ لتوقيتِ اليمين، ولولاه لكانَت مُؤَبَّدةً، ونحو: آجَرْتُ هذه الدارَ إلى شهرٍ ونحوِهما، وشَرْطُه أن يكونَ صَدْرُ الكلامِ قابلاً للتوقيتِ كما في المثال المذكور، فإنَّ كُلاً من عَدَم التكلُّم والإيجارِ قابلٌ للتوقيت، فعلى هذا تكون «إلى» في نحوِ: بِعْتُ إلى شهرٍ لتوقيتِ التأجيل المُقَدَّرِ في الكلامِ لا لتأخيرِ البيعِ المذكور، وإلاّ لَفَسَد الكلامُ لعدمِ قابليّةِ المذكورِ للتوقيت[1].

وأما «حتى» فهيَ على ثلاثةِ أوجه:

أحدُها: أنْ تكونَ جارَّةً، وهي على نوعين[2]:

أحدُهما: أن تكونَ بمعنى «إلى» لانتهاء الغايةِ كما تقدَّم، وهذا الوجهُ هو الأصلُ في مَوْضوعِها.

وثانيهما: أن تكونَ بمعنى «كي» كقولِك للكافر: أَسْلِمْ حتّى تدخُلَ الجنة، أي: كي تَدْخُلَها، ولا تَجُرُّ في هذا المعنى الأخيرِ إلاّ الاسمَ المُؤَول المَسْبوكَ من «أن» المُضْمرةِ والفعلِ المنصوبِ، بخلافِها في المعنى الأوّل، فإنّها تجرُ الصريحَ كما في ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ (القدر: ٥) والمُؤّولَ نحو: أسيرُ حتى أَدْخُلَ البصرةَ، أي: إلى أنْ أَدْخُلَها.

---

(١) زاد الإزميري: بخلافِ: أنتِ طالقٌ إلى شهرٍ، فإنه يمكنُ حَمْلُها على التوقيت. انظر «حاشية مرآة الأصول» (٢: ٤٥).

(٢) انظر «مغني اللبيب» (١٦٦).

والوَجْهُ الثاني: أن تكونَ عاطفةً، وهي كالجارَّةِ في إفادةِ مَعنى الغاية، وهذا معنى قولِ المصنِّف: «وأَتَتْ عاطفةً حَتَّى ومَعْناها ثبت»، أي: والحالُ أنَّ معناها الذي هو الغايةُ ثابتٌ لها في حالِ العطف.

والفرقُ بين الجارَّةِ والعاطفةِ: أنَّ الجارَّةَ قد تكونُ بمعنى «كي» كما مَرَّ، والعاطفةُ لا تكونُ كذلك، وأنَّ العاطفةَ يجبُ أن يكونَ ما بَعْدَها جُزْءاً لِما قَبْلَها وداخِلاً في حُكْمِه نحو: ضَربْتُ القومَ حتى زَيْداً، أو كجُزئه بسببِ الاختلاطِ نحو: ضَرْبتُ السادةَ حتى عَبيدَهم، أو كالجزءِ لِما دلَّ عليه ما قَبْلَها كما في قوله[1]:

ألقى الصحيفةَ كي يُخَفِّفَ رَحْلَه ... والــزادَ حَتّى نَعْلَه أَلْقاها

عند من قال: إنَّ «نَعْلَه» عَطْفٌ على «الصحيفة»، لأنَّ معنى «ألقى الصحيفة»: ألقى جميعَ ما مَعه[2].

وأمَّا الجادَّةُ، فالأكْثرون على تجويزِ كَوْنِ ما بعدَه مُتَّصلاً بآخِرِ أجزاءِ ما قَبْلَها نحو: نِمْتُ البارحةَ حتّى الصباح، وصُمْتَ رمضانَ حتى الفِطْر، كما يكونُ جزءاً منه أيضاً نحو: أكلْتُ السمكةَ حتى رَأْسِها بالجرِّ، وعند السَّيرافيِّ[3]: يجبُ أن يكونَ ما بعدَها جُزْءاً لِما قَبْلَها كما في العاطفة[4].

---

(١) هو أبو مروان النحوي كما جزم به البغدادي في «خزانة الأدب» (٣: ٢٢) وبعده:

ومضـى يظـنُّ بَريـدَ عمـرٍو خَلْفَـه ... خوفًـا وفـارق أَرضَـه وقَلاهـا

وهما في قصَّة المتلمِّس الضُّبَعيِّ حين فرَّ من عمرو بن هند، وكان قد هجاه كما هو معروفٌ من أخباره.

(٢) انظر «مغني اللبيب» (١٦٧-١٦٨).

(٣) الإمام العلامة، أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزُبان السيرافي (٢٩٠-٣٦٨هـ) من أعيان الحنفية. وهو صاحبُ الشرحِ الجليل على «كتاب سيبويه». أخذ اللغة عن ابن دريد، والنحو عن أبي بكر السَّراج، وكان إماماً مُتَفَنِّناً في جملةِ علوم الإسلام، دَيِّناً متورِّعا لا يأكل إلاَّ من كَسْبِ يده مع ولايته القضاءَ في بغداد. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٧: ٣٤١)، و«الجواهر المُضِيَة» (٢: ٦٦)، و«سير أعلام النبلاء» (١٦: ٢٤٧).

(٤) نقله الإزميري في «حاشية مرآة الأصول» (٢: ٤١) ومنه استمدادُ الإمام السالمي رحمه الله.

وإلى وجوبِ أن يكونَ ما بعدَ «حتى» العاطفةِ جُزْءاً لِما قَبْلَها، أو كالجزءِ منه، أشار بقولِه: «فَتَعطِف الغايةَ في العُلُوِّ ...» إلى آخِره، لأنَّه إنَّما وجَب أن يكونَ ما بعدَها جُزءاً لِما قَبْلَها أو كالجزءِ منه من حيثُ إفادتُها لا مِنْ حيثُ العطفُ لاقتضاءِ العَطْفِ التغايُرَ، فما بَعْدَ «حتّى» العاطفةِ غايةٌ لِما قَبْلَها في العُلوِّ كـ «مات الناسُ حتّى الأنبياء»، أو في الدُنُـوِّ: كـ «جاءَ الناسُ حَتى الحجَّامون».

ولمّا وجبَ أن يكونَ ما بعدَ «حَتّى» العاطفةِ جُزْءاً لِما قَبْلَها، وجَبَ دُخولُ ما بَعْدَها في حَكْم ما قَبْلَها كما تقدَّم. وإلى هذا أشارَ بقوله: «فتُدخِلُ الغايةَ في المُغَيّا إنْ عطفَت» فيَحْيى أحدُ الناسِ، وهو داخلٌ في حَكمِ المجيء إن قُلْتَ: جاءَ الناسُ حَتّى يَحْيى، ونحو: ذهَبت السادةُ حَتّى عبيدُهم.

أمّا «حَتّى» الجارَّةُ، فلا يجبُ دخولُ ما بعدَها في حكمِ ما قَبْلَها لعدم وجوبِ أن يكونَ ما بعدَها جُزءاً لما قبْلها كما مرَّ، ولكن يدخلُ ما بعدها في حكم ما قَبْلها تارةً، وهو الغالبُ من استعمالِها، ولا يدخُلُ أُخرى وذلك بحَسبِ القرائن[1]، وهذا معنى قوله: «وإن تكُنْ مجرورةً فتدخُل»، أي: وإنْ تكُنْ الغايةُ مجرورةَ بـ «حتّى» فتدخُلُ في حُكْمِ ما قَبْلَها وطَوْراً لا تدخُل.

ومِثْلُ «حتّى» الجارَّةِ في هذا الحكم «إلى»، فتدخُلُ تارةً مَعَها الغايةُ في حكمِ المُغَيّا، كما في قولِه تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦) فالمرافقُ داخلة في حُكْمِ الغسل[2]، ومَرَّةً لا تدخلُ نحوُ قولِه

---

(١) انظر «مغني اللبيب» (١٦٧).

(٢) وخالف فيه زفر بن الهُذَيْلِ من الحنفية، وداود الظاهري، فأخذ بالمُتيقَّنِ، فلم يُدْخلا المرفَقَيْن في الغَسْل. وأخذ الجمهورُ بالاحتياط وأدخلوهما فيه، ولكونه ﷺ فَعَلَه. انظر «فتح باب العناية» (١: ٤٣) لملاّ علي القاري، و«فتح الباري» (١: ٣٥) للحافظ ابن حجر العسقلاني.

تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧) فالليلُ غايةٌ للصيام، وهو غيرُ داخلٍ في حُكْمِه[1].

وإنْ تجرَّدَتْ «حتّى» العاطفةُ عن معنى الغايةِ حُمِلَتْ على معنى «الفاء» مَجازاً استعارياً، وذلك نحوُ: إنْ لم آتِك حَتّى أتغدَّ عندك، أي: فأتَغَدَّ عِنْدَك فيَجري فيها حكمُ «الفاء» العاطفةِ على ما تقدَّم.

الوجه الثالث: أن تكون حرفَ ابتداءٍ يُستأنَفُ معه الكلام، وهي الداخلةُ على الجُمَلِ الاستئنافيةِ، اسميةٍ أو فِعْليةٍ، فمثالُه في الاسميةِ قولُ الشاعر[2]:

فما زالَت القَتْلَى تَمَجُّ دِماؤُها[3] بِدجْلَةَ حتى ماءُ دِجْلَةَ أشْكَلُ

ومثالُ دُخولِها على الجملةِ الفعلية: ﴿حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ﴾ (البقرة: ٢١٤) في قراءةِ الرفعِ وهي قراءةُ نافعٍ[4]، وقد اجتَمعتا في قولِ امرئ القيس[5]:

مطَـوْتُ بهم حَتّى تَكِلُّ غَزِيُّهم[6] وحَتّى الجيادُ ما يُقَدْنَ بأَرْسانِ

على روايةِ الرَّفع في «تَكِلُّ».

ولا بُدَّ في «حتّى» الابتدائيةِ أن يكونَ ما قَبْلَها سَبباً لِما بعدَها، سواءٌ دخلَتْ على الفِعلْ أو على الاسم، لأنَّ الاتّصال اللفظيَّ لمّا زالَ بسببِ استئنافِ

(١) إذا لو دخَلَ لوجبَ الوصال، وهو من المُحال. فآلَ الأمرُ إلى أنَّ دخولَ ما بعد «إلى» في حُكْمِ ما قَبْلَها أمرٌ يدورُ مع الدليل. انظر «فتح باب العناية» (١: ٤٣) لملاّ علي القاري.

(٢) هو جريرُ بن الخَطَفى. والبيتُ في «ديوانه» (٤٥٧) من قصيدةٍ يهجو فيها الأخطل.

(٣) رواية الديوان: تمورُ دِماؤها.
والأشكَلُ: الذي تخالطُه حُمْرَة.

(٤) انظر «المحرَّر الوجيز» (١٨٨) لابن عطية حيث قال: وعلى قراءةِ نافعٍ كأنَّها اقترنَ بها تَسْبيبٌ، فهي حرفُ ابتداءٍ ترفَعُ الفِعل.

(٥) «ديوان امرئ القيس» (٩٣) بشرح الأعلم الشنتمري.

(٦) رواية الديوان: مَطيُّهم.

الكلامِ شُرطَ فيها السببيةُ التي هي مُوجِبة للاتصال المعنوي، فإنَّ السببَ مُتَّصِلٌ بالمسبَّب معنىً حتى يكون جَبْراً لِما فات من الاتصالِ اللفظي. ففي قَوْلِ امرئِ القيس: إنَّ سَيْرَه بهم سَبَبٌ لكلالِ غُزاتِهم وعَدمِ انقيادِ جِيادهم بالأَرْسان، وهذا الوجهُ الثالثُ هو المشارُ إليه بقولِ المُصنِّف: «وقد أتَتْ حتّى للابتداء».

أما قولُه: «وقد أتَتْ لعِلَّة»، فهو إشارةٌ إلى وُقوعِها بمعنى «كي» كما في قولِك: أَسْلِمْ حتّى تدخُلَ الجنَّة، أي: كَيْ تدخُلَها، فدخولُ الجنَّةِ عِلَّةٌ تَحملُ المُخاطَبَ على تجديدِ الإسلام.

وقولُه: «كالفاء»، إشارةٌ إلى أنَّ «الفاء» تكونُ للعلَّةِ أيضاً، وذلك كما تقدَّمَ صَريحاً في نحوِ قولك: جاءَ الشتاءُ فتأهَّبْ.

فحاصلُ معاني «حتّى»[1]: أنها تكونُ للغايةِ وهو الأصلُ فيها، فإن جَرَّت الاسْمَ الصريحَ أو المُؤَوَّلَ كانتْ جارَّةً، وإلاّ فهي العاطفة، فإنْ خَلَت الجارَّةُ عن معنى الغايةِ، فهي بمعنى «كي»، وإنْ خَلَت العاطفةُ عن معنى الغايةِ فهي بمعنى «الفاء» مَجازاً استعارِياً، وإن استُؤْنِفَ الكلامُ بَعْدَها فهي الابتدائيةُ.

وتُحملُ على الغايةِ فيما إذا احتَمل صَدْرُ الكلامِ الامتدادَ، وعَجزُه الانتهاءَ إليه نحو ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ (التوبة: ٢٩) فإنَّ القِتالَ الذي صُدِّرَ به الكلامُ مُحْتَملٌ للامتدادِ والبقاء، وإعطاءُ الجزيةِ يحتملُ أن يكونَ غايةً يَنْتهي إليها القتال[2].

وتُحملُ على معنى «كي» إن صَلُحَ صَدْرُ الكلامِ أن يكونَ سَبَباً لما بعد «حتّى»، وكونُها بمعنى «كي» مجازٌ استعاري، فإنَّ جزاءَ الشيء ومُسَبَّبه يكونُ مُقْصوداً منه بمنزلة الغايةِ من المُغَيَّا، فيصحُّ استعارتُها لها.

(١) انظر «البحر المحيط» (٢: ٥٧) للبدر الزركشي.

(٢) انظر «الجامع لأحكام القرآن» (٨: ١١٠) حيث نصَّ الإمامُ القرطبي على أنَّ قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ﴾ قد بيَّن الغاية التي تمتدُّ إليها العقوبة، وعيَّن البدلَ الذي ترتفعُ به.

وتُحملُ على العطفِ المَحْضِ فيما إذا لم يحتملْ ما قبلَها الامتدادَ والسببية، فلو قال: عَبْدي حُرٌّ إن لم أضْرِبك حتى تصيحَ، فـ «حتّى» هُنا تُحْمَلُ على الغايةِ، لأنَّ الضربَ يحتملُ الامتدادَ بتجدُّد الأَمْثال، وصياحُ المَضْروب يصلُحُ مُنْتهىً له، فلو تُرِكَ الضربُ قبلَ الصياحِ عَتَقَ عَبْدُه لانتفاءِ الضربِ إلى الغايةِ المذكورة، ولو قالَ: عَبْدي حُرٌّ إن لم آتِك حَتى تُغَدِّيني، فـ «حتَّى» للسببيةِ لا للغاية، لأنَّ آخِرَ الكلامِ، وهو التغديةُ لا يصلُحُ لانتهاءِ الإتيانِ إليه، بل هو داعٍ إلى الإتيانِ، فإنْ أتى بَرَّ وإلاّ حَنِثَ، لأَنَّ الإتْيانَ هو السببُ للإحسان.

ولو قال: عَبدي حُرٌّ إن لم آتِكَ حَتّى أتغدّى عِنْدَك، كان هذا للعطف المَحْضِ، لأنَّ هذا الفِعْلَ إحسانٌ، فلا يَصْلُحُ غايةً للإتيانِ، ولا يصلحُ إتيانُه سَبَباً لفِعْله، ولا فِعْلُه جَزاءً لإتيانِ نَفْسِه، وإذا كان كذلك حُمِلَ على العطفِ المَحْضِ، فصار كأنه قال: إن لم آتِك فأتغدَّ عندك، فإنْ أتاهُ فتغدّى مَعه بَرَّ وإلاّ حَنِثَ، والله أعلم.

ثم قال:

«ذكر أسماء الظروف»

للظَّرْفِ «في» وحُكْمُها إنْ أُضمِرَتْ ... مع الزَّمانِ حُكْمُها إنْ أُظْهِرَتْ
وهْـيَ مـع المكـانِ للتَّقْييـدِ ... مِثالُهُ في البيـتِ أو في البِيْـدِ
ومُطْلَقـاً تُفيـدُهُ فـي الوَقْـتِ ... كـ«طالقٌ يَـوْمَ سعيدٌ يأتي»

وُضِعَتْ لفظةُ «في» للظرفيةِ الزمانيةِ والمكانية[1]، كانت الظرفيةُ حقيقةً كالماءِ في الكُوز، أو مجازية كزَيْدٍ في البلد، وحُكْمُها إذا حُذِفَتْ مع ظَرْفِ الزمانِ كحُكْمِها إذا أُظْهِرَت معه، فإنَّهم سَوَّوْا بين قولِ القائلِ: أنتِ طالقٌ في رمضان، وبين قوله: أنتِ طالقٌ غداً، ولا نِيَّة له في الصورتَيْن، فقالوا في الصورة الأولى: هي طالقٌ من أولِ يومٍ منه عند طلوعِ الفجر، وقالوا في الصورة الثانية: هي طالقٌ حين طلعَ الفجرُ من الغد، وكذا قالوا فيمن قال: هي طالقٌ في الليل: إنَّها تطلُقُ إذا جاءَ الليل.

لكنْ في بعضِ المواضِعِ من الأَثَرِ ما نصّه: وإذا قالَ لزوجتِه: إنْ بِتِّ هذه الليلةَ في هذا البيتِ فأنتِ طالقٌ، فباتَتْ حتى كانَتْ في بعضِ الليلِ وخرجَتْ، فلا طلاقَ إلا أَنْ تَبيتَ الليلةَ كُلَّها في البيت. فإن قال: إنْ نِمْتِ في هذه الليلةِ، فإنْ نامَتْ بعضَ الليلِ، فإنَّا نخافُ أن يَقَعَ الطلاق.

ففي هذا الأَثرِ إشارةٌ إلى الفَرْق بين ما إذا ذُكِرَتْ مع الزمان، وبين ما إذا

---

(1) لتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي» (١: ٢٢٣)، و«التلويح على التوضح» (١: ١١٨) للتفتازاني، و«البحر المحيط» (٢: ٤٠) للزركشي، و«حاشية البناني على المحلِّي» (١: ٣٤٨)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٤٨)، و«مغني اللبيب» (٢٢٣) لابن هشام.

حُذِفَتْ، فإنَّه أشارَ إلى أنَّ حَذْفَها يقتضي استيعاب الليل بالمَبيت، وذِكْرُها لا يَقْتضي ذلك، وعلى هذه التفرقةِ أبو حنيفةَ، مُسْتدِلاً بأنَّ الظاهرَ من قولِ القائل: صُمْتَ هذه السنةَ استيعابُ السَّنَة بالصيام، بخلافِ قوله: صُمْتَ في هذه السنة، فإنَّه لا يَقْتضي ذلك، وإنَّما غايةُ ما فيه أنَّه يدلُّ على أنَّه وقَع منه صِيامٌ في تِلك السنة، وذهَب صاحِباه إلى القولِ الأول[1].

ثم إنَّ «في» تُفيدُ تَقْييدَ الحكمِ بما دخَلَتْ عليه مُطْلقاً في ظرفِ الزمان كـ «طالقٌ يومَ يَقْدَمُ فلان» أو: «في يومِ يَقْدَمُ فلان»، فإنَّ ذلك اليومَ المذكورَ قَيْدٌ لإيقاعِ الطلاقِ فيه.

وكذا أيضا تُفيدُ التقييدَ مع المكانِ إذا صَلَحَتْ مع ما بَعْدَها أن تكونَ قَيْداً لذلك الحكمِ كـ «كلُّ هذا الشيء في البيت، أو في البِيد»، فإنَّ البَيْتَ أو البِيَد - مثلاً - قيل: لحكم الأمر، وعليه مسألةُ «الضِّياء»[2] ونصُّها: إن قال: إنْ بِتِّ في هذا المنزلِ فأنتِ طالقٌ، فباتَتْ إلى نِصْفِ الليل، أقلَّ أو أكثرَ، ثم خرجَتْ أو دخَلَتْ المنزلَ بعد النصفِ، أقلَّ أو أكثرَ حتّى أصبحَتْ طَلَقَتْ.

فإن قال: إنْ بِتِّ في هذا المنزلِ الليلةَ فحتّى تكونَ في المنزلِ مُذ تغرُبُ الشمسُ حتى يطلُعَ الفجرُ ثم يَحْنَث.

فقد اعتبر في الصورتَيْن التقييدَ بالمكانِ المَجْرور بـ «في»، والزمانِ المتضمِّن معنى «في»، ويُلْغى ما لا يصلُحَ أن يكونَ قَيْداً كما ألغى ابنُ محبوبٍ -رضي الله عنه- لَفْظَ يومٍ من قولِ القائل لزوجته: إذا حالَت السنةُ فأنتِ طالقٌ اليومَ، فأجاب بأنَّها إذا حالَت السنةُ طَلَقت، وقولُه: «اليوم» حَشْوٌ.

---

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٤٩).

(٢) انظر «الضياء» (٩: ١١٩-١٢٠) للعوتبي.

قال أبو الحَواري[١]**:** وكذلك إن قال: أنتِ طالقٌ اليومَ إنْ كَلَّمتِ فُلاناً، فمضى اليومُ ولم تُكَلِّمه، وقيل: إنَّه إذا مضى اليومُ ولم تُكَلِّمه لم تَطْلُقْ اعتباراً للقيدَيْن: الزمانيّ والفِعْليّ، وهو الأصحُّ، لأنَّ اعتبارَ كلِّ واحدٍ من القيدَيْن ممكنٌ بخلافِه في مسألةِ ابن مَحْبوب، فإنَّه لا يُمكنُ اعتبارُ القيدَيْن أصلاً، فالفرقُ بين المسألتين ظاهِرٌ، والله أعلم.

ولمّا كان بعضُ الظروفِ لازمَ الإضافة لا يُفيدُ مَعناه إلا بانضمام الغير إليه جَعَله من جِنْسِ حروفِ المعاني وألحَقه بها، فقال:

ذكر أَسماءِ الظُّروف

ولاقتـــران «مـــع» وللتقـــدُّمِ — «قَبْل» و«بعد» عَكْسُ ذا المُقَدَّمِ
فبِثَـــلاثٍ طَلَقَـــتْ إن طَلَّـقـا — واحـدةً مـع اثنتيـن مُطْلَقـا
كـــذاك قَبْلَهـــا وأمـــا بَعْـــدُ — فإنْ تكُـنْ مَوْطـوءةً ذا يَبْـدُو
وإن يَقُـلْ قبـلَ اثنتيـــنِ فكَمـــا — لو قالَ بَعْدَها اثنتـانِ فاعْلمـا
و«عِنْـدَ» للحضـرةِ نَحْوُ عِندي — ألفٌ وَديعـةً لهـذا الجُنْـدِي

لفظُ «مع» موضوعٌ للمقارنة، سواءٌ وُصِفَ به ما قَبْلَه أو ما بَعْده، ويُستعملُ مجازاً بمعنى «بَعْد» كما في قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾[٢] (الشرح: ٥) و«قَبْلُ» للتقدُّم فتَدُل بوَضْعها على سَبْق ما وُصِفَ بها في المعنى و«بَعْدُ» بعكْسِ «قَبْلُ»، فهي موضوعةٌ للتأخُر، فتدلُّ بوَضْعِها على تأخُرِ ما هِي له وَصْفٌ في المعنى[٣].

---

(١) محمد بن الحواري بن عثمان القريّ. من الطبقة الثالثة من علماء عُمان. له ذكرٌ في «كشف الغُمَّة الجامع لأخبارِ الأئمة» (٢٧٥). وانظر مصادر ترجمته في الحاشية هناك.

(٢) يُوضِّحُه قولُ الإمام الزمخشري في «الكشاف» (٤: ٧٧١): فإنْ قُلتَ: إنَّ «مع» للصحبة، فما معنى اصطحابِ اليُسْرِ والعُسْرِ؟ قلتُ: أراد أنَّ الله يُصيبُهم بيُسْرٍ بعد العُسْرِ الذي كانوا فيه بزمانٍ قريبٍ، فقرَّبَ اليُسْرَ المُتَرَقَّبَ حتى جعله كالمقارنَ للعسرِ زيادةً في التسليةِ وتقويةً للقلوب.

(٣) انظر «التلويح على التوضيح» (١: ١١٩) للتفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٥٣).

فقولُ القائل: أنتِ طالقٌ واحدةً مع اثنتين، أو قَبْلَها اثنتان، يوجِبُ الثلاثَ التطليقاتِ، سواءٌ كانَتْ مدخولاً بِها أو غَيْر مدخولِ بها، لأنَّ قوله: أنتِ طالقٌ واحدةً مع اثنتين، أو قَبْلَها اثنتان بمنزلةِ قوله: أنتِ طالقٌ ثَلاثاً.

امّا إذا قالَ لها: أنتِ طالقٌ واحدةً قَبْلَ واحدةٍ، أو قبلَ اثنتين، فإنَّها لا تَطْلُقُ إلاّ واحدةً إذا كانَتْ غيرَ مدخولٍ بها، وذلك لأنَّ القَبْلِيَّة قائمةٌ بالواحدةِ السابقة، لأنَّ فاعلَ الضميرِ عائدٌ إليها فلم يَبْقَ مَحَلٌّ للآخَر، وإلى هذا أشارَ المصنِّف بقوله: «كذاك قبلها»، أي: كَذاك تطلُقُ ثلاثاً مُطْلَقاً إن قال لها: أنتِ طالقٌ واحدةً قَبْلَها اثنتان.

أمّا قولُه: «وأما بَعْدُ» إلى آخره، فمعناه: أنَّه إذا قال لها: أنتِ طالقٌ واحدةً بَعْدَها اثنتان، وهي غيرُ مَوْطوءةٍ، أي: غَيْرُ مدخولٍ بها، فلا تَطْلُقُ إلا واحدةً، فإنْ كانَتْ مَدْخولاً بها طَلَقَتْ ثلاثاً.

ولو قال لها: أنتِ طالقٌ واحدةً بعد اثنتين، طَلَقَتْ ثلاثاً مُطْلَقاً، كانَتْ مَدْخولاً بها أو غَيْرَ مدخولٍ بها، فالحكمُ في «بَعْدُ» على عَكْسِ الحكمِ في «قَبْلُ».

ومعنى قوله: و«عِنْدَ للحضرة» إلى آخره: إنَّ لفظَ «عند» موضوعٌ للحضور حَقيقةً نحو: عِندي دَراهمُ، او حُكْماً نحو: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (آل عمران: ١٩) لأنَّ المعنى: إنَّ الدِّينَ في حُكمِ الله الإسلام[١]، فقولُ المُقِرِّ: عِندي ألفُ دِرْهمٍ لهذا الجُنْدي إنَّما يدلُّ على نَفْسِ حضورِها معه، فيُحْمَلُ الإقرارُ على الوديعةِ دُونَ الدَّيْنِ سَواءٌ وَصَلَه بلفظِ وديعةٍ أو لمن يَصِلْه به، أما إذا قال: عِنْدي له ألفُ درهم دَيْناً، فإنَّه يُحْمَلُ على الدَّيْنِ، لأنَّه يحتملُه في الجملةِ، والله أعلم.

---

(١) انظر «مغني اللبيب»(٢٠٧)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٥٣).

كلماتُ الشَّرْط

للشَّرْطِ «إنْ» و«لَو» و«لولا» و«لَئِنْ» مُستقبلٌ ولو لماضٍ قد زُكِنْ
و«الـلام» في جوابِهـا لا «الفـاءُ» ومِثْلُ «لوْلا» المَنْعِ الاسْتِثْناءُ
وعَـمَّ قَيْـدُ «أيـنَ» للمكـانِ كذا «متى» يعـمُّ للـزمـان
فطـالِـقٌ أيْـــنَ تشائـي أو مَتـى فمُطْلقاً طلاقُها قـدْ ثَبتـا
إنْ شاءَتِ الطـلاقَ فـي مَجْلِسِه أو بَعْـدَه، ولَـوْمُـه لنَفْسِــه
«إذا» لظـرْفٍ وأتَـتْ مُمْتَـزِجَـه بالشَّرِط لا خالِصَـةً ومُخْرِجَـه

من كلماتِ الشرطِ: «إنْ»[1]. وهي حَرْفٌ موضوعٌ لتعليقِ حُصولِ مضمونِ جُملةٍ بحُصولِ مضمون جُملةٍ أُخرى في المستقبل، كـ«إنْ دخَلْتَ الدارَ فأنتَ حرٌّ»، فالحرِّيَّةُ له حاصلةٌ بدُخولِه الدار. وتدخُل «إنْ» هذه الأمرَ المعدومَ المشكوكَ في وجُودِه وَعَدَمِه[2]، ولا تُسْتَعمَلُ فيما هو قَطْعيُّ الوجودِ أو قَطْعيُّ الانتفاءِ إلاّ على تنزيلِها منزلةَ المشكوكِ لنُكْتة، فمثالُ استعمالِها فيما هو قَطْعيُّ الوجودِ: قولُك لمن عَقَّ أباه: إنْ كان هذا أباكَ فأحْسِن إليه، والنكتةُ فيه تنزيلُ المُخاطَبِ منزلةَ جاهلِ الأُبُوَّةِ حيث لم يُراعِ حَقَّها.

ومثالُ دخولِها على ما هو قَطْعيُّ الامتناع: قولُه تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ (الأعراف: ١٤٣) فإنَّ استقرارَ الجبلِ مع تَجلِّي تلك الآيةِ قطْعيُّ الامتناع، والنكتةُ فيه إظهارُ امتناعِ الرؤيةِ واستحالتُها لمنْ لم يَكْفِهم

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ١٢٠) للسعد التفتازاني، و«التقرير والتحبير»: (٢: ٧٢) لابن أمير الحاج، و«البحر المحيط»: (٢٢٤) للزركشي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١: ٣٣٦) و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ٥٣).

(٢) لقولِ بعض المحقِّقين: إنَّ أصلَ «إنْ» عَدَمُ الجزمِ بوقوعِ الشرط وبلا وُقوعِه. انظر «حاشية الإزميري»: (٢٥٣).

قولُ نبيهم: إنَّها مُستحيلةٌ عليه تعالى حتى واجَهوه بقولِهم الشَّنيع: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة: ٥٥).

ومنها «لو»: وهي حرفٌ موضوعٌ لامتناعِ الشرطِ واسْتلْزامِه لامتناعِ جَزائه(١)، نحو: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٦) فمَشيئةُ الرَّفعِ له مُمْتَنعة، واستلزَمَتْ امتناعَ الرفعِ بالآياتِ(٢)، وذلك فيما إذا كانَ الشرطُ سَبَباً مُساوياً للجزاءِ أو أعمَّ منه، أما إذا كان الجزاءُ أعمَّ من الشرطِ كما في: «لو طلعَت الشمسُ لكانَ الضياءُ مَوْجوداً» فلا يستلزم امتناعُ الشرطِ امتناعَ الجزاءِ، لأنَّ الضياءَ قد يُـوْجَدُ بغيرِ طلوع الشمس، فالمُمْتَنعُ بامتناعِ طُلوعِ الشمسِ إنَّما هو نوعٌ من الضياءِ لا جَميعُه(٣).

فإذا عَرَفْتَ هذا، فاعلم أنَّ قولَ القائلِ لعبدِه: «لو دخَلْتَ الدارَ لعَتَقت»، لا يَقَعُ به عِتْق.

قال صاحبُ «المرآة»(٤): ولكنَّ الفقهاء استعاروه لـ«إن» كما في قولِه تعالى: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٢)، ﴿وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الصف: ٨)، إلى أن قال: فإذا قال: أنتِ طالقٌ لو دخَلْتِ الدارَ، لا يقعُ حتَّى تدخُل(٥).

---

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «البرهان»: (١: ١٤٢) لإمامِ الحرمين، و«البحر المحيط»: (٢: ٣١) للزركشي، و«حاشية البناني على المحلي»: (١: ٣٥٢)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢: ٥٤)، و«مغني اللبيب»: (٣٣٧) لابنِ هشام.

(٢) لأنَ الشرعَ أو العقلَ أَوْجبا انحصار مُسَبَّبِيَّةِ الثاني في سَبَبِيَّةِ الأول. ومِثْلُه: «لو كانت الشمسُ طالعةً كان النهارُ موجوداً». انظر «مغني اللبيب»: (٣٤٠)، ولتمامِ الفائدة، انظر «الكشاف»: (٢: ١٧٨) للزمخشري.

(٣) ومِثْلُه: «لو نام لانتقض وضوؤه» فهذا وشِبْهُه لا يلزَمُ فيه من امتناع الأول امتناعُ الثاني. انظر «مغني اللبيب»: (٣٤٠).

(٤) «مرآة الأصول»: (٢: ٥٤-٥٦) بحاشية الإزميري.

(٥) زاد صاحب «المرآة»: وهو المرويُّ في نوادر ابن سَماعةَ -يعني محمّداً- عن أبي يوسف. انتهى. وفسَّره السرخسي في «أصوله»: (١: ٢٣٣) بقوله: لأنَّ «لو» تُفيدُ معنى الترقُّب فيما يُقْرَنُ به مما يكون في المستقبل، فكان بمعنى الشرطِ من هذا الوجه.

أقول: والذي تقتضيه القواعدُ العربيةُ والأصوليةُ أنَّه لا طلاقَ بهذا أصلاً، إلاّ إنْ نوى الطلاقَ بذلك، لأنَّ جَعْلَ «لو» بمعنى «إن» إنَّما هو مَجازٌ استعاري، وقد تقرَّر أنَّ المجازَ لا يُصارُ إليه إلاّ مع قرينةٍ تَمْنَعُ من إرادةِ الحقيقة[1].

أمَّا إذا قال: لو دَخَلْتِ الدارَ فأنتِ طالق، فالفاءُ قرينةٌ لاستعمالِ «لو»، و«الفاء» تدخُلُ في جوابِ «إن»، فيقَعُ الطلاقَ بالدخولِ في مِثْلِ هذا اللفظِ، كما **لو قال:** إنْ دَخَلْتِ الدارَ، وهذا معنى قولِه: «واللامُ في جوابِها لا الفاء»، أي: اللامُ هي التي تكونُ في جوابِ «لو» تارةً، ولا تكونُ أُخرى، لا «الفاء» يكونُ في جوابِ «إن» ونحوِها من الأدواتِ المُقْتَضيةِ للاستِقبال.

ومنها: «لولا». وهي حرفٌ موضوعٌ الشيءِ لوجودِ غيرِه[2]، نحْوُ: لولا زيدٌ لجِئْتُكَ، فامتناعُ مَجيئِك إليه إنَّما هو بوُجودِ زيد. وحُكْمُها في المَنْعِ حُكْمُ الاستثناء.

اعلم أنَّه لما دلَّ «لولا» على امتناعِ الشيءِ لوجودِ غيرِهِ جُعِلَ مانِعاً من وقوعِ ما يترتَّبُ عليه، فصارَ كالاستثناءِ، فلا تطلُقُ المرأةُ بقولِ الزوجِ لها: أنتِ طالقٌ إلاّ أنْ دَخَلْتِ الدار[3]، وهذا معنى قولِ المصنف: «ومثْلُ لولا المَنْعِ الاستثناء»

---

(١) بل أنكر ابن الحاجب كونها مستعارة لـ«إن» وقال: لا تقول: لو يقومُ زيدٌ فعَمْروٌ منطلق كما تقول ذلك مع «إن»، وكذلك أنكره ابن مالك وقال: وغايةُ ما يُسْتَدلُّ به على ذلك كونُ ما جُعِل شرطاً لـ«لو» مستقبلاً في نَفْسِه أو مُقَيَّداً بمستقبل، وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لامتناعِ غيره، ولا يُخْرِج «لو» عمَّا عُهِدَ فيها من المعنى. انتهى من «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٥٧).

(٢) لتمامِ الفائدة، انظر «البرهان»: (١١٤٣) لإمام الحرمين، و«أصول السرخسي»: (١٢٣٣)، و«البحر المحيط»: (٢٣٤) للزركشي، و«حاشية البناني على المحلّى»: (١٣٥١)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٥٧)، و«مغني اللبيب»: (٣٥٩) لابن هشام.

(٣) وهذا مرويٌ عن محمّد بن الحسن. ذكره الكرخيُ في «المختصر»، ونَقَلَه الشمس السرخسي في «أُصوله»: (١٢٣٣).

بجَرِّ «المنع» بإضافةِ «لولا» إليه، ولا يُقال: إنَّ الحُروفَ لا تُضاف، لأنَّا نقولُ: إنَّ المُرادَ ههُنا اسمُ الحَرْفِ لا ذَاتُه.

والمعنى: أنَّ «لولا» المُفيدةَ للمَنْع مِثْلُ الاستثناءِ بجامع أنَّ كُلاًّ منهما يمنَعُ من وقوعِ الشيءِ لوجودِ غيرِه، ففي البيتِ قَلْبٌ؛ حيث جَعَلَ «لولا» مُشَبَّهاً به، والاستثناءَ مُشبَّهاً، والأصلُ العَكْسُ.

ومنها: «متى». وهي للوقتِ اللازمِ المُبْهَم[1]. فقولُ الرجلِ لزوجته: أنتِ طالقٌ مَتى لم أُطَلِّقْك، تَطْلُقُ بما إذا سكَتَ عن طلاقِها في وقتٍ يُمْكِنُهُ تطليقُها، وإنْ قَلَّ ذلك الوقت[2].

وقولُه لها: أنتِ طالقٌ متى شِئْتِ، تطلُقُ متى شاءَت الطلاقَ، سواءٌ شاءَت الطلاقَ في مجلسِه أو بعد انقطاعِ المجِلس، لأنَّ «متى» للوقتِ المُبْهَم كما عَلِمْتَ، وهو يتناولُ الزمانَ كُلَّه كما أنَّ «أين» تتناولُ المكانَ كلَّه، فقولُه: أنتِ طالقٌ أيْنَ شِئْتِ، لا يُقْصَرُ على المجِلس، بل تَطْلُقُ في أيِّ مكانٍ شاءَت الطلاقَ كما مرَّ.

ومنها: «إذا». وهي عندَ البَصْريين موضوعةٌ للظَّرْف[3]، وتُضافُ إلى جُملةٍ فعليةٍ في معنى الاستقبال، وقد تُستعملُ لمجرَّدِ الظرفيةِ من غيرِ اعتبارِ شرطٍ

---

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي»: (١٢٣٣)، و«كشف الأسرار»: (٢١٩٦) للعلاء البخاري، و«البحر المحيط»: (٢٦٠) للبدر الزركشي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٥٩)، و«مغني اللبيب»: (٤٤٠) لابن هشام.

(٢) لأنه لما كان «متى» للوقتِ، وقد عُلِّقَ به الطلاقُ وَقَعَ عقيبَ وقتٍ خالٍ عن الإيقاع لوجودِ الشرط. انظر «مرآة الأصول»: (٢٥٩) بحاشية الإزميري.

(٣) لتمامِ الفائدة، انظر «أصول السرخسي»: (١٢٣٢)، و«كشف الأسرار»: (٢١٩٣) للعلاء البخاري، و«البحر المحيط»: (٢٤٩) للبدر الزركشي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١٣٤١)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٥٨)، و«مغني اللبيب»: (١٢٠) لابن هشام.

وتعليقٍ كقولِه تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ (الليل: ١)، أي: وَقْتَ غِشْيانه على أنَّه بَدَلٌ من الليل[١].

وتُستعملُ أيضاً للشرطِ بلا سُقوطِ معنى الظرفِ مِثل: إذا خرجْتَ خرجْتُ، أي: أخْرُجُ وَقْتَ خُروجِك تعليقاً لخروجِك بخُروجه بمنزلةِ تعليقِ الجزاءِ بالشرط، ولا يلزَمُ الجَمْعُ بين الحقيقةِ والمجاز، لأنها لم تُسْتَعْمَلْ إلا في معنى الظرفِ[٢]، لكنَّها تضمَّنت معنى الشرطِ باعتبارِ إفادةِ الكلامِ تَقْييدَ حُصولِ مضمونِ جُملةٍ أُخرى بمنزلةِ المبتدأ المتضمنِّ مِثل: الذي يأتِيني فله ذاك، ولم يُلْزِمْ من ذلك استعمالُ اللفظِ في غيرِ ما وُضِعَ له أصْلاً.

أما الكُوفيون: فإنَّها عندهم مشتركةٌ لفظاً بين الظرفيةِ والشرطيةِ، فإنَّها تُسْتَعملُ عندهم في الظرفيةِ فقط كقولِه[٣]:

وإذا تكـونُ كَريهــةٌ أُدْعــى لهــا ... وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يُدعى جُنْدَبُ

---

(١) وهو الذي نصره الزركشي في «البحر المحيط»: (٢٥٠) وذكر أن بعضهم ذهب إلى أنها قد جاءت للحال بعد القَسَم في هذه الآية، رواها الزركشي، وكذا ابن هشام في «مغني اللبيب»: (١٣٠).

(٢) وخالف فيه أبو الحسن الأخفش وقال: قد تخلو «إذا» عن معنى الظرفية، فإنَّ «إذا» في ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا﴾ (الزمر:٧٣) مجرورٌ بـ«حتى» بلا معنى الظرفية. وأجاب الجمهور بأنَّ «حتى» حرفُ ابتداءٍ داخلٌ على الجملةِ ولا عَمَلَ له. انتهى من «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٥٨) وقد استمدَّ منه الإمام السالمي رحمه الله في هذا الموطن.

(٣) قد اختُلِف في نسبة هذا البيت. والذي جزم به البغدادي في «خزانة الأدب»: (٢٣٨): أنَّه لضمرة بن ضمرة من بني نهشل بن دارم، وقال السيرافي: هو لزرافة الباهلي، وقيل: هو لهُنَيِّ بن أحمر الكناني كما في «معجم الشعراء»: (٢١٥) للمرزباني، وقَبْلَه:

هـل فـي القَضِيَّةِ أن إذا استغْنيتُـم ... وأمِـنْـتُـم فـأنـا البعيدُ الأجْـنَـبُ
وإذا الكتائـبُ بالشدائــدِ مـرَّةً ... جَحَرَتْكُمُ فأنا الحبيبُ الأقْــرَبُ
ولِجُنْـدَبٍ سَهْـلُ البـلادِ وعَذْبُهـا ... ولـي الـمـلاحُ وحـزْنَـهُـنَّ المُجْدِبُ
وإذا تكَـونُ كريهــةٌ أُدْعـى لهـا ... وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يُدْعى جُنْدَبُ

قلتُ: الحَيْسُ: الأَقِطُ يُخْلَطُ بالتمرِ والسَّمْن.

وتُستعملُ في الشرطِ فَقط، كقوله[1]:

واستغن ما أَغناك رَبُّـك بالغِنى   وإذا تُصِبْكَ خَصاصَةٌ فتحمَّل[2]

وكِلا الاستعمالَيْن عندهم حَقيقة، والذي جَرَيْتُ عليه في النّظمِ هو مَذْهَبُ البَصريين، والله أعلم.

خاتمة

نذكرُ فيها معنى «كيف» و«غير» لتوقُّفِ بعضِ المسائلِ عليهما[3]. قال:

و«كَيْف» للسؤالِ عن حالٍ فإنْ   أمـكَـنَ والإلـغـاءُ إنْ يُمْكِنَنْ

اعلم أنَّ «كيف» موضوعةٌ في الأصلِ للسُّؤال عن الحال[4]، يُقال: كَيف زَيدٌ؟ إذا أُرِيدَ البحثُ عن حالِه: أصحيحٌ أم مريض؟ إلى غيرِ ذلك.

واستُعْمِلَتْ في معنى الشرطِ مع ملاحظةِ الحالِ، نحوُ: كيفَ تَجْلِسْ أجْلِسْ.

واستُعْمِلَتْ أيضاً لمجرَّدِ الحال مع خُلُوِّها عن السؤال والشرط، كاضربْ زَيداً كيفَ وَجَدْتَه، فإنْ أمكن مُراعاةُ الحال فيها مع السؤال أو مع الشرط أو مجَرَّداً منهما حُمِلَ على ذلك، وإلاّ أُلْغِيَ.

---

(١) هو لعبدِ قَيْس بنِ خُفافٍ البُرْجُميّ. من قصيدةٍ مطلعُها:

اجُبَيْلُ إنَّ أباك كـارِبُ يَوْمِه   فإذا دُعِيتَ إلى العظائمِ فاعجِلِ

انظر «شرح اختيارات المفضَّل»: (١٥٥٨/٣) للخطيب التبريزي.

(٢) كذا في الأصل بالحاء المهملة. والصواب «فتجَمَّل» بالجيمِ المُعجمة، انظر المصدر السابق.

(٣) انظر «مرآة الأصول»: (٢٦٠) بحاشية الإزميري.

(٤) انظر «كشف الأسرار»: (٢٢٠/٢) للعلاء البخاري، و«البحر المحيط»: (٢٥٠) للبدر الزركشي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٦٠)، و«مغني اللبيب»: (٢٧٠) لابن هشام.

فمثالُ ما يمكنُ الحَمْلُ فيه على الشرط مع مراعاةِ الحال قولُ الرجلِ لامرأتِه: كيفَ تَجْلسين تطلُقين، فإنَّها تطلُقُ بنَفْس الجلوسِ على أيِّ حالةٍ كان. هذا على مَذْهَبِ بعضِ أهلِ العربية[1].

واشترطَ آخرون في كونِها للشرطِ أن يكونَ فِعْلُ الشرطِ وفِعْلُ الجزاءِ من جنسٍ واحدٍ نحو: كيف تجلِسُ أجْلِسُ[2]، وعلى هذا المذهبِ فلا يَستقيمُ كلامُ الزوجِ، بل يجبُ إلغاءُ «كيف»، ويقالُ في جوابِه: إنَّه إنْ كان نوى الطلاقَ فيقَعُ بغيرِ تَعْليق.

ومثـالُ ما يُمْكِنُ فيه الحملُ على مجرد الحال: قولُ الرجلِ لامرأتِه: أنتِ طالقٌ كيف شئتِ، فإنَّها تطلُقُ كيف شاءَتْ، واحدةً، أو اثنتين، أو ثلاثاً إذا شاءت ذلك في المجلس.

ومِثالُ ما يتعيَّنُ إلغاؤه، ولا يُمْكِنُ اعتبارُ الحاليَّةِ فيه: قولُ السيِّدِ لعبده: أنتَ حُرٌّ كيفَ شئْتَ، فإنَّه يَعْتَقُ من حِينِهِ ذلك، لأنَّ العِتْقَ لا كَيْفيَةَ له[3].

فإن قيل[4]: لا نُسَلِّمُ أَنْ لا كَيْفيّةَ له، كيفَ وأنَّه قد يكونُ مُنَجَّزاً مُعَلَّقاً، وبدون مالٍ وبمالٍ، ومُقَيَّداً بالزمانِ المُستقبلِ ومُطْلقاً، وكُلٌّ منها كُيْفية؟

أُجيب: بأنَّ هذه المعاني كيفياتٌ للإعتاق لا للعِتْقِ، لأنَّه بعد وقُوعِه يثبُت بكَيْفيةٍ مَخْصوصةٍ غيرِ مختلفةٍ، والله أعلم.

---

(١) وهم الكوفيون وقُطربٌ من البَصْريين. انظر «مغني اللبيب»: (٢٧٠) لابن هشام.

(٢) أما الجَزْمُ فقد منع منه البصريون إلّا قُطرباً الكوفيين في ذلك. انظر «مُغني اللبيب»: (٢٧٠).

(٣) لأنَّ المرادَ بالكيفيَّة كيفيَّةٌ شرعيّةٌ بمعنى الوقوفِ على خطاب الشارع، ولا كيفية له بهذا المعنى. انظر «مرآة الأصول»: (٢٦٠) بحاشية الإزميري.

(٤) هذا مستفاد من كلام الإزميري في «حاشية مرآة الأصول»:(٢:٦٠).

ثم قال:

و«غيـر» تأتي صِفَـةً واسْتِثنـا فاخْتَلَفَ الحُكْمانِ حَسْبَ المَعْنى
فدِرْهَـمٌ عَلَـيَّ غَيْـرَ رُبْـعِ ثلاثةُ الأَربـاعِ إنْ لـم تَرْفَـعِ
ولـم تَجُـرَّ وإذا مـا رُفِعـا أَوْ جُرَّ فالدِّرْهَمُ ثابتٌ معَا
لأنَّ فـي انتِصابِهـا استْثنـاءَهُ وإنَّ في انْجِرارِهـا إلغـاءَهُ

لـ«غَيْر» استعمالان[1]:

أحدُهما: أن تُسْتَعمَل صفةً لنكرةٍ كـ«جاءَ رَجُبٌ غَيْرُ زيد»، ولا تتعرَّفُ بالإضافة لِشدَّةِ إبْهامِها[2].

وثانيهما: أن تُسْتَعمَل استثناءً لمُشابهةٍ بينها وبين «إلا»، لأنَّ ما بعدَ كلِّ واحدٍ منهما مغايِرٌ لحُكْمِ ما قبلَه نحو: جاءَ القومُ غَيْرَ زيدٍ.

والفرقُ بين الاستعمالَين بوَجْهَيْن[3]:

الأوَّل: أنَّ استعمالَها صفةً مُخْتَصٌّ بالنكرةِ بخلافِ الاستثناء.

الثاني: أنّه لو قال: جاءني رجلٌ غَيْرُ زيدٍ لم يكُنْ فيه أنَّ زَيْداً جاءَ أو لم يَجِئ، بل كانَ خَبَراً أنَّ غَيْرَه جاءَ، ولو قال: جاءَني القومُ غَيْرَ زَيْدٍ بالنصبِ، فإنَّه يُفَهمُ أنَّ زَيْداً لم يَجِئ لُغَةً وعُرْفاً.

---

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «البحر المحيط»: (٢٥١) للبدر الزركشي، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٦٣)، و«مغني اللبيب»: (٢١٠) لابن هشام.

(٢) وقد تأتي صفةً لمعرفةٍ من النكرة ومنه قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ (الفاتحة:٦،٧) لأنَّ المُعرَّف الجنسيَّ قريبٌ من النكرة، ولأنَّ غَيْراً إذا وقعت بين ضِدَّيْن ضَعُفَ إبهامُها، حتى زعم ابن السَّراج أنَّها حينئذٍ تتعرَّف. انظر «مغني اللبيب»: (٢١٠).

(٣) انظر «مرآة الإصول»: (٢٦٣) بحاشية الإزميري حيث استمدَّ منه الإمام السالميُّ رحمه الله.

فباختلافِ الاستعمالَيْن اختلفَ الحُكْم، فَقولُ المُقِرّ: عليَّ دِرْهَمٌ غَيْرَ رُبع، بنَصْبِ «غير» يُوْجِبُ عليه ثلاثةَ أرباع الدِّرْهم، لأنَّه بمنزلةِ أنْ لو قال: عليَّ دِرْهَمٌ إلاّ رُبْعاً، ويجبُ عليه دِرْهَمٌ تامٌّ فيما إذا رفَعَ «غير» أو جَرَّها، أمّا الرفعُ، فلأنَّها تكونُ صفةً للدرهم، فهو بمنزلةِ قوله: عليَّ دِرْهَمٌ مُغايِرٌ للرُّبع وأمَّا الجرُّ، فلأنّها تكون حينئذٍ لَغْواً، لا معنى لها، فيتمُّ الكلامُ بما دُونَها، فيثبتُ الإقرارُ بالدِّرْهَمِ كامِلاً، والله أعلم.

مبْحَثُ الصَّريحِ والكِنايةِ(١)

أمَّا الصريحُ مِن مجازٍ كانا ... أو أصلِهِ منه المُرادُ بانا
وحُكْمُه ثُبوتُ ما بِه وَجَبْ ... بغير نِيَّةٍ قضاءً مُرْتَقَبْ
وما اخْتفى مرادُهُ مِنْ ذيْن ... كِنايةٌ واثْبِتْ لها حُكْمَيْن
ثبوتُ ما بِها أُريدَ إنْ قُصِدْ ... ودَفْعُهُ إذا بشُبْهَةٍ تَرِدْ

اعلم أنَّ الصريحَ والكنايةَ قِسمان للحقيقةِ والمجازِ من حيثُ استعمالُ اللفظِ في معناه(٢). وبَيْنَهما وبين الحقيقةِ والمجازِ عُمومٌ وخُصوصٌ وَجْهي، لأن بعضَ الحقيقةِ صريحٌ، وبعضُها كناية، وبعضُ الصريح حقيقةٌ وبعضُه مَجاز، وبَعْضُ المجازِ صَريح وبعضُه كِناية، وبَعْضُ الكنايةِ مَجاز وبَعْضُها حقيقة كما سَتَعْرِفُه قريباً.

أما الصريحُ فهو: ما ظهرَ المرادُ منه ظُهوراً بَيِّناً، أي: انكشفَ انكشافاً تاماً

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح»: (١٧٢) للتفتازاني، و«كشف الأسرار»: (٢٢٠٣) للعلاء البخاري، و«البحر المحيط»: (١٥٩٧) للبدر الزركشي، و«حاشية البناني على المحلّي»: (١٣٣٣)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢٦٤)، و«غاية المأمول في علم الفروع والأصول»: (١٢٥٠) للعلاّمة محمد بن شامس البطاشي.

(٢) انظر «البحر المحيط»: (١٥٩٧) حيث نقل الزركشي الخلاف بين العلماءِ في هذه المسألة.

من حيث كثرةُ الاستعمالِ له، كان ذلك اللفظُ المستعملُ حقيقةً أو مجازاً، وهو معنى قولِ المصنِّف: «من جاز كانا... فإنَّ أَصْلَ المجازِ هي الحقيقة.

وقولُه: «منه المرادُ بانا»: صِلَةٌ لموصولٍ محذوفٍ تقديرُه: فالذي منه المرادُ بانا، أي: الصريحُ هو الذي بانَ المرادُ منه، أي: ظهرَ ظُهوراً بيِّناً.

وحُكْمُه ثُبوتاً ما وجبَ به بلا توقُّفٍ على نيَّة، لأنَّه لوضوُحِه قامَ مقامَ مَعناهُ في إيجابِ الحكم بحيث صارَ المَنظورُ إليه نَفْسَ العبارةِ لا مَعناها[1]، فصارَتِ العبارةُ بحيثُ يثبُت الحكمُ بها بأيِّ وجهٍ ذُكِرتْ من نداءٍ، أو وَصْفٍ، أو خبرٍ، سواءٌ نَوى أو لم يَنْوِ، وهذا مَعنى قولِه: «ثبوتُ ما به وَجَبْ.. من غيرِ نِيّة»[2].

أمّا قَوْلُه: «قضاءً مُرْتَقَب» فمعناه: أنَّ ثُبوتَ ذلك إنَّما هو في القضاءِ المُنْتَظر، أي: يُقْضى بمُوجَبِه في الحكمِ الظاهرِ وإن لم يَنْوِه، أمّا في الديانةِ فإنَّه يُصدَّقُ في دينه إذا نوى بقَوْلِه: أنتِ طالقٌ، رَفْعَ القَيْدِ الحِسّيِّ عنها لا طلاقَها منه، فإنَّه يُصَدَّقُ ديانةً لا قَضاءً[3].

وأمّا الكنايةُ فهي ما أشارَ إليه بقوله: «وما اختفى مرادُه... إلى آخره» وحاصِلُه: أنَّ الكنايةَ لفظٌ استتَر المرادُ منه[4]، كان حقيقةً أو مجازاً، فقوله: «مِنْ ذَيْن»، إشارةٌ إلى المجازِ وأَصْلِه الذي هو الحقيقة.

اعلمْ أَنَّ الكنايةَ في اللغةِ هي: أن يُتكَلَّمَ بشيءٍ يُسْتَدَلَّ به على المَعنيِّ عنه كالرَّفثِ والغائطِ، وفي عُرْفِ البيانيين: أن يُذْكَرَ لَفْظٌ ويُرادَ معناه، لا لِذاتِه بل

---

(١) كما أُقيمَ السفرُ مُقامَ المشقَّةِ في أَحكامِها.

(٢) ذا في الأصل. والذي وقع في النظم: «بغيرِ نيَّة».

(٣) انظر «مرآة الأصول»: (٢٦٤) بحاشية الإزميري حيث استمدَّ منه الإمام السالمي.

(٤) والمرادُ بالاستتار: الاستتارُ بحسب الاستعمال بأن يستعملوه على قَصْدِه، فإنَّه قد يُقْصَدُ لأغراضٍ صحيحةٍ وإن كان معناه ظاهراً في اللغة، كما أنَّ الانكشافَ يحصُلُ في الصريح باستعمالهم وإن كان خفيّاً في اللغة. أفاده مُلاّ خُسرو في «مرآة الأصول» (٢٦٥).

ليُنْتَقَلَ منه إلى معنى ثانٍ هو ملزومٌ للمعنى الأولِ ومتبوع له[١]، والانتقالُ من التابعِ إلى المتبوعِ ممّا لا خفاءَ فيه، ومَناطُ الإثباتِ والنَّفي، والصِّدْقِ والكذِب هو المعنى الثاني لا الأوّل، فصحَّ أن يُقال: فُلانٌ طويلُ النَّجاد، قَصْداً به على طُولِ القامة، وإن لم يكُنْ له نجادٌ أَصْلاً، بل وإن استحالَ المعنى الحقيقيُّ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: ٦٧) ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) فإنَّ هذه الأشياءَ كُلَّها كِناياتٌ عندَ المُحَقّقين من غيرِ لُزومِ كَذِب، لأنَّ استعمالَ اللفظِ في مَعناه الحقيقيِّ وطلبَ دلالتِه عليه إنَّما هو لقَصدِ الانتقالِ منه إلى ملزومِه، لا لكَوْنِه مَقْصوداً لذاته، فلا يلزَمُ الكذبُ باستحالةِ المعنى الحقيقيِّ أو عَدَمه، لأنَّ مَرْجِعَ الصدق والكذِبِ هو المعنى الأوَّل لا الأدل، فعَلْمَ منهُ أنَّ إمكانَ المعنى الحقيقيِّ ليس بشَرْطٍ في الكنايةِ وإن كان مُسْتَعْملاً فيه، وإنَّما يُشْتَرطُ ذلك لو كان استعمالُه فيه لكَوْنهِ مَقْصوداً لذاته.

وفي عُرفِ الأُصوليّين: ما استَتر المُرادُ من نَفْسِه، حقيقةً أو مجازاً، فالحقيقةُ التي لم تُهْجَرْ والتي هُجِرَتْ وغلبَ معناها المجازيُّ في الاستعمال كِناية، والمجازُ المُتعارفُ صَريحٌ، وغيرُ المتعارَفِ كنايةٌ عندهم[٢].

وقد اشتُهِرَ بينهم إطلاقُ لفظِ الكنايةِ على ألفاظٍ يَقَعُ بها الطلاق، وهي على ثلاثةِ أقسام:

منها: ما يَصْلُحُ جَواباً ورَدّاً لا سَبّاً وشَتْماً نحو: أخرُجي، اذْهَبي، أعزُبي[٣]، قُومي، تَقَنَّعي، استَتِري، تَخَمَّري.

(١) ويسمَّيه عبد القاهر الجرجاني «معنى المعنى». انظر «دلائل الإعجاز»: (٦٦) و (٢٦٢)، ولتمام الفائدة، انظر «مفتاح العلوم»: (٤٠٢) للسكاكي.

(٢) انظر «مرآة الأصول»: (٢٦٦) بحاشية الإزميري.

(٣) كذا في الإصل. وهو موافق لما في «حاشية الإزميري»: (٢٦٨). ووقع في «غاية المأمول»: اغربي بالغين المعجمة والراء المهملة، وهو جيّدُ مُتّجه.

ومنها: ما يَصْلُحُ جَواباً وشَتْماً نحو: اعتَدِّي، واستَبْرئي رَحِمَك.

وللكِناية حُكمان[١]**:**

أحدُهما: ثبوتُ ما يُرادُ بها مع النيةِ والقَصْدِ لذلك، فإذا لم يِنْوِ شيئاً لم يُقْضَ بثُبوتِ مُوجَبْها.

وثانيهما: عَـدَمُ إثباتِها ما يَنْدرئ بالشُّبْهة، فيجبُ دَفْعُ مُوْجَبها إذا كان مما يُدْفَعُ بالشُّبُهات كالـحُدود، فلا يُحَدُّ إذا أقـرّ على نَفْسِه بمُوجَبِ الحدَّ بطريـق الكنايةِ كما إذا قال: جامَعْتُها أو واقَعْتُها أو نحوَ ذلك[٢]، وكذلك أيضاً لا يُحَدُّ بالتعريضِ كما إذا قال: لستُ أنا بزانٍ تَعْريضاً بأنَّ المخاطَبَ زانٍ، فإنَّه كِنايةٌ أيضاً.

فإن قيل[٣]: لو قَذَفَ رجلٌ رجُلًا فقال آخَرُ: هو كما قُلْتَ، يُحَدُّ مع أنَّه ليس بصَريح.

أُجيبَ: بأنَّ كافَ التشبيهِ تُفيدُ العُمومَ عندهم في مَحلٍّ يَقْبَلُه، وهذا المحلُّ قابلٌ، فيكونُ نسبةً له إلى الزِّنى بلا احتمالٍ، والله أعلم.

---

(١) انظر «مرآة الأصول»: (٢٦٨).

(٢) يعني به كل ما ليس بصريحٍ في الزنى. انظر «كشف الأسرار»: (٢٢٠٩) للعلاء البخاري.

(٣) السؤال وجوابُه مستمدّان من «مرآة الأصول»: (٢٦٩).

ثم إِنَّه أخذ في بيانِ أقسامِ الوجهِ الذي يكونُ به أَخْذُ الحُكمِ من اللفظِ، فقال:

مبْحَثُ دَلالةِ اللَّفْظ على الحُكْم[1]

اعلم أنَّ معنى الدلالةِ عند علماءِ الأُصولِ والبيانِ: فَهْمُ المعنى من اللفظِ إذا أُطْلِقَ بالنسبةِ إلى العالمِ بالوَضْع[2]. فاللَّفْظُ هو الدليل، والمعنى هو المدلول عليه، والعالِمُ بالوَضْعِ الآخِذُ بالدليلِ وهو المُسْتَدلُّ، وفَهْمُ المعنى من اللفظِ هي الدلالةُ الوضعيةُ اللفظيةُ، وتنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسام:

- إلى مُطابقة، كدلالةِ زيدٍ على الشخصِ المُسَمَّى بذلك، وكدلالةِ الأسد على الحيوانِ المفترسِ المخصوص.

- وإلى تضمُّنٍ، كدلالةِ الحَيوانِ على بعض أنواعِه دونَ بعض، وذلك كما إذا قُلتَ: رأيتُ حَيواناً راكباً على فَرَس، فإنَّ لَفْظَ حَيوان ههنا، دالٌّ على الإنسان من بين سائرِ أنواعِهِ بقرينةِ الركوبِ على الفرس.

- وإلى التزام، كدلالةِ اللفظِ على لازم معناه نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥) فإنَّه دالٌّ على التفرقةِ بين البيع والرِّبا، وهي لازمُ المعنى. والمُعْتَبَرُ عندهَم في دلالةِ الالتزامِ مُطْلَقُ اللُّزوم، عَقْلِياً كان أو غَيْرَه[3]، بَيِّناً كان أو غَيرَه، ولهذا يجري فيها الوضوحُ والخَفاء.

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «المستصفى»: (١:٣٠) للغزالي، و«روضة الناظر» (١٩) لابن قدامة، و«المحصول»: (١:٢١٩) للفخر الرازي و«التلويح على التوضيح»: (١:١٢٩) للتفتازاني، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (١:٣٥٢) للتاج السبكي، و«البحر المحيط»: (١:٤١٧) للبدر الزركشي، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (٢: ٦٩)، و«غاية المأمول»: (١:٢٥١) للبطاشي.

(٢) احترز به عن الدلالة الطبيعية والعقليةِ لعدمِ توقُّفِهما على العلمِ بالوضع. انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (٢: ٧١).

(٣) وهو الذي مشى عليه التاج السبكي في «رفع الحاجب»: (١: ٣٤٥) ومُلا خسرو في «مرآة الأصول»:=

ثم إنَّ اللَّفْظَ الدالَّ على المعنى، إمَّا أن يدلَّ عليه بعبارتِه، أو بإشارتِه، أو باقتضائِه، أو بدلالته، وسيأتي بيانُ كلِّ واحدٍ من هذه الأقسامِ قريباً.

ووَجْهُ حَصْرِ دلالةِ اللفظِ على معناه في هذه الأربعةِ الأقسام هو: أنَّ الحُكْمَ المستفادَ من النظمِ إمّا أن يكون ثابتاً بنفسِ النظمِ أوْ لا. والأوَّلُ إن كان النظمُ مَسوقاً له فهو العبارَةُ وإلاّ فهو الإشارة. والثاني: إن كانَ الحُكْمُ مَفْهوماً منه لغةً، فهي الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاءُ، والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ كُلِّ واحدٍ من هذه الأقسامِ، فقال:

واللَّفْـظُ قـد يـدلُّ بالعِبـارةِ — ومَـرَّةً يـدلُّ بـالإشـارةِ
باقـتـضـائـهِ وبـالـدِّلالـةِ — فـأوَّلُ مـا سِيـقَ لـلإفـادَةِ
وإنْ يُسَـقْ لغَيْـرِها فالثانـي — مَدْلولُ ذا وذاك مَقصودانِ
والاقتـضـاءُ هُـو ما توقَّفـا — عليهِ صحَّةُ الكلامِ والوَفا
ولا يَعُـمُّ إن بغيـرِهِ اكتُفِـي — وعَمَّ أن يُحْتَجْ إليه فاعْرِفِ
مثالُـهُ: «عبـدُكَ عَنِّي أعْتِقَـهْ — بمئةٍ» أي: بِعْهُ مِنِّي وأطْلِقَهْ
ورابِـعُ الأقسـامِ أن يَـدُلاّ — لا مِنْ مَحلِّ النُّطقِ حين دَلاّ

اعلم أن اللفظَ الذي له مَعنى، إمّا أن يدُلَّ على معناه بعبارتِه، وإمّا أن يدلَّ عليه بإشارته، وإمّا أن يدلَّ عليه باقتضائِه، وإمّا أن يدلَّ عليه بدلالته[1].

فأمّا الدالُّ عليه بعبارتِهِ فهو: ما دلَّ على ما سِيقَ له بإحدى الدلالاتِ الثلاثِ التي هي: المطابقةُ، والتضمُّن، والالتِزام. ومعنى ما سِيقَ له هو: أن

= (٧٢:٢) وفي المسألة خلافٌ عبَّر عنه ابن قدامة في «روضة الناظر»: (١٩) بقوله: ولا يُستعملُ في نظرِ العقلِ ما يدلُّ بطريقِ اللزوم. انتهى. وهو كالمستفادِ من كلام الغزالي في «المستصفى»: (١: ٣٠).

(١) انظر: بَسْطَ هذه المسألة في «التلويح على التوضيح»: (١٣٠:١) للتفتازاني، و«مرآة الأصول»: (٧٤:٢) بحاشية الإزميري.

يكون المعنى مَقْصوداً أصْلياً، وليس المرادُ منه ما ذهبَ إليه بعضُ الأُصوليِّين إلى أنَّ معنى المَسُوقِ له ههنا كونه مَقْصوداً في الجملةِ، سَواءٌ كان أَصْليّاً كالعَدَدِ في آيةِ النكاح، وهي قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء: ٣) أو غَيْر أصليٍّ كإباحةِ النكاحِ فيها.

فمثالُ ما دلَّ على المعنى بعبارتِه دلالةَ مطابقةٍ: ذِكْرُ العددِ في آيةِ النكاحِ المتقدِّمِ ذِكْرُها، فإنَّها مَسُوقةٌ لبيانِ القَدْرِ الذي أُبيح لنا مِنْ جَمْعِ النساء. وهي دالَّةٌ على ذلك بطريقِ مُطابقةِ اللفظِ لمَعناه، وكذلك قولُه تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ (الحشر: ٨) فإنَّه عبارةٌ في إيجابِ السهمِ من الغنيمةِ لهم، وهُو المعنى المُطابقُ له[1].

ومثالُ ما دلَّ بالتضمُّنِ: قولُ الرجلِ لزوجتِهِ وقد عاتَبَتْه على تَزْويجِه عليها بأُخرى، كلُّ امرأةٍ له فهي طالِق، يريدُ بها المرأةَ الجديدة، فإنَّ مقامَ العتابِ قَصَرَ هذا اللفظ عَنْ معناه العامِّ إلى بَعْضِ ما يتضمَّنُه، فيدلُّ على طلاقِ الجديدةِ بطريقِ التضمُّنِ، وهو المعنى الذي ساقَ الكلامَ لأجله، فيكونُ عبارةً فيه، وهو مُصدَّقٌ في ذلك إنْ قال: نَوَيْتُ طلاقَ واحدةٍ بعَيْنها، ويُحْكَمُ عليه بطلاقِ الكُلِّ عند القَضاء.

ومثالُ ما دلَّ بالالتزامِ: قولُه تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ (البقرة: ٢٧٥) فإنَّه عِبارةٌ في التفرقةِ بين البيعِ والرِّبا اللازمةِ للمعنى المُطابق، لأنَّه إنَّما سِيقَ رَدّاً على زَعْمِ الكُفَّار أنَّ البيْعَ مثْلَ الرِّبا[2].

---

(١) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» (١٨: ٢٠) للإمام القرطبي.

(٢) فكان معنى الآية: وأحلَّ الله البيعَ المُطلقَ الذي يقَعُ في العِوَضُ على صحَّةِ القصد والعمل، وحَرَّم منه ما وقع على وجه الباطل، وقد كانت الجاهلية تفعله، فتزيدُ زيادةً لم يُقابلها عِوَض، وكانت تقول: إنَّما البيعُ مِثْلُ الرِّبا؛ أي: إنَّما الزيادة عند حلول الأجلِ آخِراً مِثْلَ أصلِ الثمنِ في أوَّلِ العقد، فردَّ الله تعالى عليهم قولهم، وحرَّم ما اعتقدوه حلالاً عليهم. انتهى بتصرُّفٍ يسيرٍ من «أحكام القرآن»: (١: ٢٤٢) لابن العربي. ولتمامِ الفائدة، انظر «التلويح على التوضيح»: (١: ١٣٠) للتفتازاني.

وأمّا الدالُّ بإشارتِهِ، فهو: ما دلَّ على ما ليسَ له السِّياقُ بدلالةِ المُطابقةِ أو التضمُّن، أو الالتزام.

مثالُ الدالِّ بالمطابقةِ: قولُه تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ (البقرة: ٢٧٥) فإنّه إشارةٌ في بيانِ الحِلِّ والحُرْمَةِ، وهو المعنى المُطابقُ لها.

ومِثالُ الدالِّ بالتضمُّن: قولُ الرجل لامرأتِه: كلُّ امرأةٍ له طالقٌ إذا كان إنَّما ساقَ هذا الكلامَ لطلاقِ غيرِ المُخاطبة، فإنَّه يُحْكَمُ عليه بطلاقِ المخاطبةِ أيضاً، لأنَّ كلامَه يتضمَّنُ طلاقَها أيضاً، وإن كان عبارةً في طلاقِ غيرِها كما مرَّ آنفاً.

ومثالُ الدالِّ بالالتزام: نَحْوُ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فإنَّها إشارةٌ في أنَّ النَّسَبِ إلى الآباء، وهو لازمٌ للولادةِ لأَجْلِ الأب.

ومنه أيضاً: قولُه تعالى: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ﴾ (الحشر: ٨) فإنَّه إشارةٌ في زوالِ مِلْكِهم عَمَّا خَلَّفوا في دارِ الحَرْب[1]، فتكونُ الآيةُ دَليلًا على أنَّ ما اغتصَبَه المُشْرِكون من المُسلمين إنَّما هو للمُشْرِكين وليس لأربابِه المسلمين فيه مِلْك، كما هو مَذْهَبُ بعضِ أصحابِنا والحنفية[2].

وذهبَ آخرون مِنّا إلى أنَّه لا يكونُ مِلْكاً للمُشركين ما لم يُسْلِموا عليه، لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١) فإطلاقُ الفُقراء في الآية على المهاجرين إنَّما هو بطريقِ الاستعارةِ عند أهلِ هذا المَذْهَب وعليه الشافعي[3].

---

(١) وهو الذي مشى عليه صدر الشريعة المحبوبي في «التوضيح لمتن التنقيح»: (١:١٣٠).

(٢) للاطلاع على مذهب الحنفية في هذه المسألة انظر «فتح باب العناية»: (٣:٢٨٩) لمُلّا علي القاري، و«شرح السِّيَر الكبير»: (٤:١١٣) للشمس السرخسي.

(٣) للاطلاع على مذهب الشافعية، انظر «الأم»: (٤:٢٦٦-٢٦٧) للإمام الشافعي.

وأشار بقَوْلِهِ: «مدلولُ ذا وذاكَ مَقْصودان» إلى ردِّ ما صَرَّح به بعضُهم من أنَّ المدلولَ عليه بالإشارة لا يكونُ مَقصوداً، وهو باطِل، لأنَّ الخواصَّ والمَزايا التي بها تَتِمُّ البلاغةُ ويَظْهرُ الإعجازُ ثابتةٌ بالإشارةِ كم صرَّحَ به بعضُهم[1]. وقد قُرِّرَ في كُتُبِ المعاني: أنَّ الخواصَّ يَجِبُ أن تكون مقصودةً للمتكلِّم حتّى إنَّ ما لا يكونُ مَقْصوداً أَصْلاً لا يُعْتَدُّ به قَطْعاً، على أنَّ كَثيراً من الأحكامِ يثبتُ بالإشارةِ، والقولُ بثُبوتِ الحُكم الشرعيِّ بما لا يقصدُ به الشارعُ ذلك الحكمَ ظاهِرُ الضَّعْفِ، وقولُهم: كم مَنْ شيءٍ يثبتُ ولا يُقْصَدُ ليسَ في مِثْلِ هذا المَقام.

وأمّا الدالُّ باقتضائِه: فهو مُضْمِرٌ مقصودٌ يتوقَّفُ عليه صِدْقُ الكلامِ أو صِحَّتُه العقليةُ أو الشرعية، ولا يكونُ إلاّ بطريقِ الاستلزام. فمثالُ ما توقَّف عليه صِدْقُ الكلام لغةً: قولُه ﷺ: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخَطأ والنِّسيان»[2] فإنَّ صِدْقَ هذا الكلام متوقِّفٌ على مُضْمَرٍ محذوفٍ تقديرُه: رُفِعَ عن أُمَّتي إثْمُ الخطأ والنِّسيان[3]، فلفظُ الإثمِ هو المُضْمر المَحذوفُ الذي احتاجَ إليه الكلامُ واقتضَاه، لأنَّ الخطأ والنِّسيان مَوْجودان في الأُمة، وقَطعنا بصِدْقِ الشارع، فاحتاجَ كلامُه إلى المُضْمَرِ المَحْذوفِ.

ومثالُ ما توقَّف عليه صحَّةُ الكلام عقْلاً، قولُه تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي

---

(١) هو شمس الأئمة السرخسي كما في «أصوله»: (١:٢٣٦).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) لأنَّ الخطأ: هو أن يَقْصِدَ بفِعْلِه شيئاً، فيُصادِفُ فِعْلُه غَيْرَ ما قصده، مثل: أن يقصد قتل كافر، فيصادفُ قتله مسلماً.

والنسيانُ: أن يكون ذاكراً لشيءٍ فينساه عند الفعل، وكلاهما معفوٌّ عنه، بمعنى أنه لا إثم فيه، ولكن رفعُ الإثم لا يُنافي أن يترتب على نسيانه حكم، كما أنَّ مَن نسيَ الوضوءَ، وصلّى ظانّاً أنه مُتطهِّر، فلا إثمَ عليه بذلك، ثم إن تبيَّن أنه كان قد صلّى مُحْدِثاً فإنَّ عليه الإعادة. انتهى من «جامع العلوم والحكم»: (٢: ٣٦٧) لابن رجب الحنبلي.

كُنَّا فِيهَا﴾ (يوسف: ٨٢) فإنَّ العقلَ لا يُجَوِّزُ سُؤالَ القريةِ نَفْسِها، فتوقَّفَتْ صحَّةُ هذا الكلامِ عَقْلاً على إضمارِ لفظِ الأَهْلِ[١].

ومِثالُ ما توقَّفتْ عليه صحَّةُ الكلامِ شَرْعاً: قولُه ﷺ: «لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلاّ في المسجدِ»[٢]، «لا صيامَ لمن لم يُبَيِّتِ الصيامَ من الليلِ»[٣]، ولولا تقديرُ الصحةِ في الحديث الثاني، والكمالِ في الحديثِ الأوَّلِ ما صَحَّ هذا الكلامُ شَرعاً.

ومنه: مِثالُ المَتن وهو : أَعْتِقْ عَبْدَكَ عني بمئة، إذ التقديرُ: بِعْ مني عَبْدَكَ وأعتِقْه عَنِّي، ولولا هذا المُضمر المحذوف لما صحَّ هذا الكلامُ شَرْعاً، أي: لولا ذلك لما لزِمَه ثَمَنٌ، ولا كان العِتْقُ مُجْزِياً عنه، لكنَّه يُجْزِئُ عنه العِتْقُ، ويلزمَهُ الثَّمنُ بتقديرِ ذلك المَحذوف.

وأمّا الدالُّ بدلالتِه، فهو ما دلَّ عليه اللفظُ لا في محلِّ النطقِ، أي: يكونُ حُكماً لغيرِ المذكورِ وحالاً من أحواله.

اعلم أنَّ طائفةً من الأُصوليِّين قَسَّموا بابَ دلالةِ اللفظِ على مَعناه إلى قسمين: مَنْطوقٍ، ومَفْهومٍ[٤]. وعَرَّفوا المنطوقَ بأنَّه ما دَلَّ عليه اللفظُ في مَحلِّ النُّطق، أي: يكونُ حُكماً للمذكورِ وحالاً من أحوالِه، سواءٌ نُطِقَ به أوْ لا، وهو بهذا المعنى مُتناولٌ للدالِّ بعبارتِه، والدالِّ بإشارته، والدالِّ باقتِضائِه.

---

(١) قد سبق نقلُ الخلافِ فيه، وأنَّ فِرقةً قالت: بل أحالوه على سؤال الجماداتِ والبهائم حقيقةً، ومن حيث هو نبيٌّ فلا يبعُدُ أن تخبرَه بالحقيقة. انظر «المحرَّر الوجيز»: (١٠١٣) لابن عطية.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) لتمام الفائدة، انظر «البرهان»: (١:٢٩٨) لإمام الحرمين، و«المستصفى»: (٢:١٩٠) للغزالي، و«مختصر ابن الحاجب»: (٢٥٣) بشرح الإيجي، «ورفع الحاجب»: (٣:٤٨٣) للتاج السُّبكي، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (١:٢٣٥)، «ومختصر العدل والإنصاف»: (٣٦) للبدر الشمَّاخي.

وفسَّروا المفهومَ: بما تقدَّم في تفسيرِنا للدالِّ بدلالتِه، وهي طريقةُ الأُصوليِّين من أصحابِنا والشافعيةِ، وقسَّموا المفهومَ إلى أقسامٍ يأتي ذِكْرُها قَريباً إنْ شاء اللهُ تعالى.

ثم إنَّ كلَّ واحدٍ من الدالِّ بعبارتِه والدالِّ بإشارتِه يكونُ عامّاً، ويكونُ خاصّاً بحسَبِ ما يقتضيه اللفظُ في الأوَّلَيْن، وبحَسبِ ما يقتضيه المعنى في الأخير.

وأما الدالُّ باقتضائِه، فإن اكتُفِيَ في تقديرِ صحَّةِ الكلامِ وصِدْقِه بما دُونَ العُموم فيه، فلا عُمومَ له، وإن لم يُكْتَفَ بدُونِ العُمومِ في استقامةِ الكلامِ صِدْقاً أو صحَّةً، فإنَّه يعمُّ بحسبِ ذلك المُقَدَّر المُقْتضى.

وتَوْضيحُه: أنَّه إذا لم يَسْتَقِم الكلامُ إلاّ بتقديرِ مَحْذوفٍ، وكان هنالك أمورٌ منها عامٌّ ومنها خاصٌّ، وكلُّ واحدٍ منها يصلُحُ لاستقامةِ الكلامِ، فلا يُصارُ إلى تقديرِ العامِّ فيه، بل يجبُ أن يكونَ المُقَدَّرُ هو الخاصُّ، لأنَّه إنَّما قُدِّرَ لضرورةِ اقتضاءِ استقامةِ الكلامِ له، وإذا اندَفَعت الضرورةُ بشيءٍ فلا يُتَجاوزُ إلى غيرِهِ في بابِ التقديرات، وإذا لم يستقِم الكلامُ إلاّ بتَقْديرِ العامِّ تعيَّن حينئذٍ تقديرُه، وكان المُقتضى عامّاً، كما في: أعتِقوا عبيدَكم عنِّي على كَذا، حيث يَثْبُتُ بَيْعُ كلِّ واحدٍ من العبيدِ له إذا عَتَقوا بقوله: فَيَلْزَمُه ثَمَنُ الجميعِ. واللهُ أعلم.

ثم إنَّه يأخَذَ في بيانِ تقسيمِ الدالِّ بدلالتِه، وبيان حُكْمِه، فقال(١):

وسَمِّـه فَحْوى الخِطابِ إنْ أتى ... مُوافِقاً مَنْطوقُهُ ما سَكَتا
وَقَــدْ يَجي مُســاوِيَ المَنْطُـوقِ ... في الحُكْمِ أو أَوْلى لَدى التَّحْقيقِ
وحُكْمُـهُ القَطْــعُ إذا لم يَعْــرِضِ ... عليه عـارِضٌ سِـواهُ يَقْتَضِي

---

(١) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (٣:٤٩١) للتاج السُبكي.

ينقسمُ الدالُّ بدلالتِه وهو الذي عَبَّرَ عنه الأُصوليّون مِنّا ومِنَ الشافعيةِ وغيرِهم بمَفْهومِ الخِطابِ إلى قِسْمَين: مفهومِ مُوافقةٍ، ومَفْهوم مخالفة.

فأمَّا مَفهومُ المُخالفِة، فَسيأتي بيانُه وبَيان حكمه.

وأما مَفهومُ الموافقةِ: فهو ما وافقَ منه المسكوتُ عنه حُكْمَ المنطوقِ به. وهو نَوْعان:

لأنَّه إمّا أن يكونَ المسكوتُ عنه أولى بذلك الحُكم من المنطوقِ به لأشَديَّته في المُناسبة بذلك، وذلك كتحريم ضَرْبِ الوالدَيْن وشَتْمِهما المفهوم من قولِه تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فإنّ المقصودَ منها تحريمُ إيذاءِ الوالديْن، والضربُ والشَّتْمُ أشَدُّ إيذاءً من التَّأفيف[١].

ويُسَمَّى هذا النوعُ فَحْوى الخِطاب[٢]، ووَجْهُ تسميتِه بذلك: هو أنَّ فَحْوى الكلامِ ما يُفْهَمُ منه قطعاً، وحُرْمَةُ ضربِ الوالدَيْن وشَتْمِهما مأخوذةٌ من تحريمِ التأفيفِ المقصودِ به تحريمُ الإيذاء.

وأمّا أن يكون مُساوياً له، وذلك كتحريم حَرْقِ مال اليَتيمِ المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ (النساء: ١٠)، فإنَّها صريحٌ في تحريمِ أكلِ أمْوالِ اليتامى، وهي دالَّةٌ بمَفْهومِها على تحريمِ حَرْقِ أموالِهم وإتلافِها بغيرِ الأكلِ، والحُكْمُ في جَميعِ ذلك سَواء.

ويُسمّى هذا النوعُ لَحْنَ الخِطاب، ووجْهُ تسميتِه بذلك: أنَّ لَحْنَ الخِطاب: مَعْناه[٣]. قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ (محمد: ٣٠).

---

(١) ولإمام الحرمَيْن بحثٌ في هذا الموطنِ قد لا ينهضُ حُجَّةً أمامَ مذهبِ الجمهورِ الذي حكاهُ الإمام السالمي. انظر «البرهان»: (١:٣٠٠).

(٢) انظر «شرح اللمع»: (١:٤٢٤) لأبي إسحاق الشيرازي.

(٣) ومنه قولُ القتَّال الكِلابي:

ولقد لحنتُ لكم لكَيْما تَفْهَموا ووحَيْتُ وَحْياً ليس بالمُرْتاب

معناه: وقد بَيَّنْتُ لكم. انظر «الأمالي»: (١:٤-٥) لأبي علي القالي.

وما ذُكِرَ في هذا النوعِ من جُملةِ مَعنى الخطابِ.

وحُكْمُ مفهومِ المُوافقة من حيثُ هُو هُو: أنَّه يفيدُ القَطْعَ في مدلولِه[(١)]، أي: إذا سَمِعْنا من الشارع نَحْوَ قولِهِ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ (النساء: ١٠)، قطعْنا بأَنَّ ما عَدا الأكلَ من أنواعِ الإتلافاتِ داخلٌ تحت هذا الحُكْم[(٢)] إلّا لعارضٍ يَقْتَضِي عَدَمَ القَطْعِ به، وذلك نَحْوَ: إذا كان القتلُ الخَطأُ، واليمينُ الغَيْرُ الغَموس يُوْجِبانِ الكَفَّارة، فالعَمْدُ والغَموسُ أَوْلى. والمعنى المقصودُ من ذلك الزَّجْرُ عن ارتكاب ما نُهينا عنه من القتلِ وانتهاكِ حُرمةِ اليمين. وهذا المعنى في قَتْلِ العَمْدِ وفي اليمين الغَموس أشدُّ منه في الخطأ وفي غير الغَموس، والعارضُ ههُنا هو: إمكانُ أن يكونَ المعنى الذي قُصِدَ من الكفَّارةِ في قَتْلِ الخَطأ واليمينِ الغيرِ الغَموس هو غَيْرُ الزَّجْرِ المذكورِ، إذْ يمكنُ أن يكونَ المقصودُ بالكفّارةِ هنالك التدارُكَ والتلافي، والعَمْدُ والغَموسُ لا يَقْبَلان ذلك لشدَّتِهما. والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ القسمِ الثاني من قِسْمَي مفهومِ الخطاب، فقال[(٣)]:

وإنْ يَكُـــنْ مُخالِفـــاً لحُكْمِـــهِ	**فبالدليـلِ للخِطـابِ سَـمِّهِ**
أثْبَتَـــهُ قـــومٌ دَليـــلاً ونفَـــى	**قوْمٌ ثُبوتَ الحُكْمِ منهُ فاعرِفا**
وشَرْطُـــهُ أن لا يكـــونَ مُقْتضـى	**يَمْنَعُ من تخصُّصِ الحُكْمِ الرِّضا**

(١) لأنَّ حكمه حكم النصّ يُنْقَضُ به حكم الحاكم كما يُنْقَضُ بالنصّ. ولكن فيه خلافٌ بين الأُصوليين: هل هو مفهومٌ من النُّطق كما هو مذهبُ أهلِ الظاهر وأكثر المتكلِّمين، أم هو مفهومٌ من جهةِ القياس كما هو مذهبُ الشافعيّ الذي سمّاه القياس الجليّ؟ والذي رجَّحه أبو إسحاق الشيرازيّ هو الثاني. انظر «شرح اللمع»: (١:٤٢٤)، وخالفهُ ابن الحاجب في «المختصر»: (٢٥٥) بشرح العَضُد الإيجي. ولتمام الفائدة، انظر «قواطع الأدلة»: (١:٢٣٦) للسمعاني.

(٢) هو حاصلُ عبارة ابن عطية في «المحرَّر الوجيز»: (٤٠٥).

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٥٦) بشرح العَضُد الإيجي، و«البرهان»: (١:٣٠١) لإمام الحرمين.

وذاك مِثْــلُ عــــادةٍ للعَـــرَبِ   في نَحْوِ أنْ يُجْرِيَ مَجْرى الأَغْلَبِ
وكَجــوابٍ للَّـذي قــد سَــألا   ومِثْـلُ تِعْليـمٍ لمَـنْ قـد جَهِـلا

القِسمُ الثاني من قِسْمَيْ مَفْهومِ الخطاب: مفهومُ المُخالفة، وهو: أن يُخالِفَ المسكوتُ عنه حُكْمَ المنطوقِ به، نحو «في الغَنم السائمةِ زكاة»(١) مفهومُه: أنَّ غير السائمةِ ليس فيها زَكاة، فالسائمةُ منطوقٌ به، وغَيْرُ السائمةِ مسكوتٌ عنه. وحُكْم المنطوقِ به هُنا إيجاب الزكاةِ فيه، وحُكْمُ المسكوتِ عنه عَدَمُ إيجابه فيه، ويُسَمَّى هذا النوعُ دَليلَ الخِطاب، وسَمَّاه بعضُهم لَحْنَ الخِطاب أيضاً.

واختلَفوا في كونِهِ دَليلاً وحُجَّةً أثبتَه قومٌ دليلاً لَفْظِيّاً من حيثُ اللغةُ، وقومٌ من حيثُ الشرع، وقالت الشافعية(٢): هو حجَّةٌ لُغويةٌ فيما عَدا مفهومَ اللَّقَب، لأنَّ مَفْهومَ اللقبِ عندهم ليسَ بشيء، لأنَّ اللَّقَبَ يُذكَرُ دَليلاً أصلاً لاستقامةِ الكلامِ به، واختلالِه بتركه، وما كان كذلك فلا مَفْهوم له، وسيأتي الكلامُ عليه إنْ شاء اللهُ تعالى.

وأنكرَ أبو حنيفةَ كونَ مَفهومِ المُخالفةِ دَليلاً أصْلاً، وأثبتَ كثيراً من الأحكامِ الثابتةِ عند غيرِهِ بمفهومِ المُخالفة بِغيْرِهِ وجعلَ ثُبوتَها من بابِ استصحابِ الأصلِ في الإباحةِ الأصْلية(٣)، مثالُ ذلك: عَدَمُ وُجوبِ الزكاةِ في الغنمِ المَعْلوفة، فإنَّ هذا الحُكْمَ عنده ثابتٌ بالإباحةِ الأصلية، فإنَّ الأَصْلَ عَدَمُ وُجوبِ الزكاةِ رَأساً. وحديثُ «في الغنم السائمةِ زكاة» إنَّما أوجَبَ الزكاة في الغنمِ السائمةِ دُونَ غيرها، فَبقي ما عدا ذلك على أصْلِهِ الأول، وكذلك عندهِ

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) انظر «البرهان»: (٣٠١:١) لإمام الحرمين.
(٣) انظر «حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١٠١:٢).

فيما عَدا هذه الصنرة. ووافقَه على ذلك جماعةٌ من غيرِ أهلِ مَذْهَبه[١]، وأنكَرَ بعضُهم بعضَ أنواعِ مَفْهوم المخالفة دُونَ بعضٍ كما ستعرِفُه ممّا سَيأتي إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

وأنكَرَ قومٌ كَوْنَ مفهومِ المُخالفةِ حُجَّةً في الخبرِ دُونَ الإنشاء، فإنَّ الخبرَ له خارجٌ لا ينتفي بذكرِ بعض أفرادِه، والإنشاءُ لا خارجَ له، فقولُ القائل: في الشامِ الغَنَمُ السائمةُ، لا يدلُّ عِنْدَهم على أن نَفْي وجودِ غيرِ السائمةِ هنالك. بخلافِ قوله: «في الغنم السائمةِ زكاة»، فإنَّه إنشاءُ مَعنىً ولا خارجَ له.

واختار أصحابُنا كَوْنَه حُجَّةً من حيثُ اللغةُ لقولِ كثيرٍ من أئمَّةِ اللغةِ منهم: أبو عُبيدة[٢] (وأبو)[٣] عُبَيد تلميذُه قالا في حديثِ: «الصحيحين»: «مَطْلُ الغَنيِّ ظُلْمٌ»[٤]: إنَّه يدلُّ على أنَّ مَطْلَ غيرِ الغنيِّ ليس بظُلم[٥]، وهم إنَّما يقولون في مثْلِ ذلك ما يعرفونَه من لسانِ العرب، وقد فَهِمَ ﷺ من قوله: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠) وسأزيدُه على السبعين»[٦].

---

(١) منهم القفَّالُ الشاشيُّ وأبو حامدٍ المَرْوَزيُّ من أعيان الشافعية. انظر «شرح اللمع»: (٤٢٨:١) لأبي إسحاق الشيرازي.

(٢) إمامُ العربية، مَعْمَر بن المُثَنّى التيميُّ مولاهم البَصْريُّ (١١٠-٢١٠هـ) له ترجمة في «إنباه الرواة»: (٢٧٦:٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (٤٤٥:٩).

(٣) زيادة يقتضيها السياق. وهو الإمام المجتهدُ ذون الفنون: أبوعُبَيْد القاسم بن سلام (١٥٧-٢٢٤هـ) صاحب المصنّفات البديعية مثل «غريب الحديث»، و«الأموال»، و«الغريب المصنَّف» وكلُّها قاضية بإمامته. له ترجمة في «وفيات الأعيان»: (٦٠:٤)، و«إنباه الرواة»: (١٢:٣)، و«سِيَر أعلام النبلاء»: (٤٩٠-١٠).

(٤) أخرجه البخاريّ (٢٢٨٧) ومسلم (١٥٦٤) وغيرهما من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حِبّان (٥٠٥٣) وفيه تمامُ تخريجه.
وأخرجه الربيع بن حبيب في «المسند»: (٥٩٨) من حديثِ ابن عباس ولتمامِ الفائدة، انظر «شرح مسند الربيع»: (٢٦٩:٣) للإمام السالمي.

(٥) انظر كلامَ أبي عُبيد في كتابه «غريب الحديث»: (٣٠١:١). ونقله التاج السبكي في «رفع الحاجب»: (٥١١:٣).

(٦) وهو ثابت في «الصحيح». أخرجه البخاري (٤٦٧٢) ومسلم (٢٤٠٠) من حديثِ ابن عمر رضي الله عنهما.=

وأنَّ يَعْلى بن مُنْيَةَ[1] قال لعُمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما بالُنا نَقْصُر وقد أمنّا؟ وقد قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ (النساء: ١٠١) فقال عُمر رضي الله عنه: تعجَّبتُ ممّا تعجَّبت منه، فسألتُ رسولَ الله ﷺ فقال: «إنَّما هي صدقةٌ تصدَّقَ الله بها عليكُم فاقبَلوا صدقتَه»[2]، فَفيهما نَفْي القَصرِ حالَ عَدَمِ الخوفِ وأقرَّه ﷺ.

وأيضاً، فقد قال ﷺ: «طَهورُ إناءِ أحدِكم إذا وَلَغَ الكلبُ فيه أن يَغْسِلَه سَبْعاً»[3] فلو لم يُفْهَمْ أنَّ ما دُونَ السبعِ لا يُطَهِّره، بل يُطَهِّرُ بالثلاثِ، لم تكن السبعُ مُطَهِّرة، لأنَّ تحصيلَ الحاصل مُحال.

واستدلَّ المُنْكِرون لُحجِّيَّةِ مَفْهومِ المُخالفةِ بأمور[4]:

منها: أنَّهم قالوا: لو ثبتَ الأخْذُ بالمفهومِ احتاجَ في ثُبوتِه إلى دليلٍ، وهو إمّا عَقْليٌّ ولا مَجَالَ للعقلِ في ذلك، أو نَقْلِيٌّ، فإمّا تواتُريٌّ أو آحاديٌّ، والتواتريُّ لم يَكُنْ، والآحاديُّ لا يُؤْخَذُ به في ذلك.

= قلت: قد جازف إمام الحرمين في هذا الموطن من «البرهان»: (١:٣٠٤)، فذهب إلى أنَّ هذا الحديث غير صحيح. وسبقه إلى ذلك الباقلاني في «التقريب»، وتابعه عليه الغزالي في «المستصفى»: (٢:١٩٥). قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (٨:١٨٩): وذلك - يعني الإنكار - ينادي على منكري صحته بعدمِ معرفةِ الحديث وقلة الاطلاع على طُرُقه.... والسببُ في إنكارهم ما تقرَّر عندهم من حملِ «أو» على التسويةِ لما يقتضيه سياق القصة، وحمل السبعين على المبالغة. انتهى.

(١) في الأصل: مُنَبّه. والصوابُ ما هو مثبت. فإنَّ «مُنْيَةَ» هي أُمُّه. وهو يعلى بن أُميَّة بن أبي عُبَيدة التميمي. له ترجمة في «الإصابة»: (٦:٦٨٥) للحافظ ابن حجر.

(٢) أخرجه مسلم (٦٨٦)، وابن ماجة (١٠٦٥)، وأبو داود (١١٩٩)، والنسائي (٣:١١٦)، وصحَّحه ابنُ خزيمة (٩٤٥) وابنِ حِبّان (٢٧٣٩) وفيه تمام تخريجه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في «المسند»: (٨١٤٨)، ومسلم: (٢٧٩)، وأبو داود: (٧١) وغيرهم من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن خزيمة: (٩٥)، وابن حبّان: (١٢٩٧) وفيه تمامُ تخريجه.
وأخرجه الربيع بن حبيب في «المسند»: (١٥٥) بلفظ «إذا ولغَ الكلبُ في إناء أحدِكم فليَغْسِلْهُ سَبْعَ مراتٍ». وهو في «صحيح مسلم»: (٢٧٩)، و«سنن النسائي»: (١:٥٣)، و«سنن ابن ماجة»: (٣٦٣)، وصحَّحه ابنِ حِبّان (١٢٩٤) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) انظر «رفع الحاجب»: (٣:٥٢٥)، «ومرآة الأصول»: (٢:١٠٠-١٠٣) بحاشية الإزميري.

ورُدَّ بأنَّ المفهومَ أَمرٌ لُغويٌّ يثبُتُ بالآحاديِّ كَنقْلِ الأَصْمَعِيِّ والخَليلِ وأبي عُبَيْد وسِيبويْه(١).

ومنها: أنَّهم قالوا: لو صحَّ كَوْنُ الوصفِ مَوْضوعاً ليُفيدَ التقييدَ لما صحَّ أن يَرِدَ لغيرِ التقييدِ، والمعلومُ أنَّه قد ورَدَ لغيرِ التقييد.

ورُدَّ بأنَّ وُرودَه لغيرِ التقييدِ لا يمنعُ من كَوْنِهِ للتقييدِ، بل يُحْمَلُ على عَدَمِ التقييدِ إنْ قامَ الدليلُ على ذلك، وإن لم يَقُم دليلٌ على ذلك حُمِلَ على التقييد.

وشَرْطُ وُجودِ هذا النوعِ أن لا يكونَ هُنالك أمرٌ يَقْتَضي عَدَمَ تخصيصِ الحُكمِ بذلك المذكور.

اعلم أنَّ المُقْتَضَى لعدمِ تخصيصِ الحُكْمِ بذلك المذكور أشياءُ:

منها: أن يكونَ ذلك المذكورُ جارِياً مَجرى الأغلبِ المُعتاد، فإنَّ العربَ قد تذكُرُ الشيءَ ولا تُريدُ به نفسَ التقييد، وإنَّما تذكُرُه لكونِهِ الأغلبَ وُجوداً من سائرِ الأحوالِ كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ (النساء: ٢٣) فهذه الصفةُ جاريةٌ على مَجرى الأغْلَب من أحوال الرَّبائب(٢)،

(١) انظر «البرهان»: (٣٠٣:١) لإمام الحرمين.

(٢) وهو حاصلُ عبارةِ ابن عطية في «المحرَّر الوجيز»: (٤١٩) حيث قال: ذَكَر الأغلبَ في هذه الأمور، إذ هي حالةُ الربيبة في الأكثر، وهي مُحرَّمةٌ وإن كانت في غيرِ الحِجر، لأنَّها في حُكم أنَّها في الحِجْر، إلاّ ما روي عن عليٍّ أنه قال: تَحِلُّ إذا لم تكنْ في الحِجْر، وإنْ دخل بالأُمِّ إذا كانت بعيدةً عنه. انتهى.
قلت: المرويُّ عن علي في هذا ثابتٌ قويٌّ على شرط مسلم، رواه ابن أبي حاتم، وذكره ابن كثير في «التفسير»: (٢٥٢:٢) وقال: هذا إسنادٌ قويٌّ ثابتٌ إلى عليِّ بن أبي طالب على شرط مسلم. وهو قولٌ غريبٌ جداً، وإلى هذا ذهب داود بن علي الظاهري وأصحابه، وحكاه أبوالقاسم الرافعيُّ عن مالكٍ رحمه الله واختاره ابن حزم. وحكى لي شيخنا الحافظ أبو عبدالله الذهبي أنه عرض هذا على الشيخ الإمام تقي الدين بن تيمية رحمه الله، فاستشكله وتوقَّف في ذلك، والله أعلم. انتهى. وللاطلاع على مذهب الظاهرية واختيار ابن حزم في هذه المسألة، انظر «المُحلَّى»: (٥٢٧:٩) لابن حزم فقيه تفصيلٌ نفيسٌ في هذا المقام.

فإنَّ غالبَ الربائب يكُنَّ في حُجورنا، أي: في تَرْبيتنا، فلا يُخَصُّ تحريمُ الربيبةِ بالربائبِ اللاَّتي في حُجورنا، بل المحرَّم جَميعُ الرّبائبِ(١) عندنا.

ومنه: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ (المائدة:٣) فالاضطرارُ إلى أكلِ الميتةِ وما بعدَها مُبيحٌ لأكْلِها عِندنا ولو لم يكنْ في مَخْمَصةٍ، وإنَّما ذُكِرَتْ المَخْمَصَةِ هاهُنا، لأنَّها هي الحالُ الغالبُ من أحوالِ الضرورةِ إلى أكْلِ المَيْتَةِ(٢)، فليس في الآيتين مَفْهوم. وخالفَ في هذا الشرطِ إمامُ الحرمين حيث قال: إنَّ المفهومَ من مُقتضياتِ اللفظِ فلا تُسْقِطُه موافقةُ الغالب(٣).

وأُجيبَ بأنَّ المَفْهومَ فائدةٌ خَفِيَّةٌ لا تُعتبَرُ عند وجودِ فائدةٍ ظاهرةٍ يُمْكِنُ حَمْلُ المذكورِ عليها.

ومنها: أن يكونَ المذكورُ إنَّما ذُكِرَ جَواباً لمن سألَ عن حُكْم ذلك الشيء بعَيْنه، كما قال السائل: هَلْ في الغنمِ السائمةِ زكاة؟ فيُجابُ: «في الغنمِ السائمةِ زكاة» فإنَّ ذِكْرَ السائمةِ في هذا الوضعِ لا مَفْهومَ له لكَوْنِهِ ذُكِرَ جَواباً فقط.

ومنها: أن يكون المذكورُ إنَّما ذُكِرَ لكَوْنِ السامعِ جاهِلاً بحُكْمِه دُونَ حُكْمِ المسكوتِ عنه فيَعلم أنَّ في الغنمِ السائمةِ زكاةً مثلاً، فلا مَفْهوم للسائمةِ ها هُنا أيضاً.

ومنها: أن يكونَ المسكوتُ عنه إنَّما سُكت عنه لخوفٍ من المتكلِّم، أو جهلٍ فيه، وهذان الحالان لا يكونانِ في الشارع تعالى. فمثالُ ما سُكِتَ عنه

---

(١) انظر «شرح كتاب النيل»: (٦:٢٨) للإمام القُطب.

(٢) لأنَّ الضرورةَ قد تَلْحَقُ بإكراهٍ من ظالمٍ، أو بجوعٍ في مخمصه، أو بفقرٍ لا يجدُ فيه غير لحم الميتة. فتحصلُ الإباحة. انظر «أحكام القرآن»: (١:٥٥) لابن العربي.

(٣) انظر «البرهان»: (١:٣١٣) لإمام الحرمين. وعبارتُه ثَمَّةَ: إنَّ المفهومَ ليس مُستقلًا بنفسه، وليس جزءاً من الخطابِ بذاته، ولكنه مُقتضيات اللفظ، فإن اقتضى ظهورُ أمرٍ تَرْكَه فاللفْظُ بمقتضياته باق.

لخوفٍ نحو أن يقول جديدُ العهدِ بالإسلامِ لعبدِه: أَنفِقْ هذا في المسلمين، وهو يُريدُ المسلمينَ وغَيْرَهم، لكنْ سكَتَ عن غيرِهم مخافةَ أنْ يُتَّهَمَ بالنِّفاق.

ومِثالُ ما سُكِتَ عنه لجَهْلٍ كأن يقول المتكلِّم: في الغنمِ السائمةِ زكاةٌ، إذا كان يجهلُ حُكْمَ غَيْرِ السائمةِ مثلاً، واللهُ أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ أقسامِ مفهومِ المُخالفة، فقال[1]:

وهْـوَ علـى سَبْعــةٍ أنــواعٍ وَرَدْ مُفْهومُ غايةٍ ومَفْهومُ العَدَدْ
والحَصْرِ والشَّرْطِ ومَفْهومِ اللَّقَبْ ووَصْفُهُ استِثْناؤهُ إذْ يُنْتَخَبْ
فالشَّــرْطُ والغايَـةُ والحَصْـرُ معا أقوى مفاهيمَ وأَجْلى مَوْقِعا

ينقسمُ مفهومُ المُخالفة إلى سَبْعة أنواع:

مفهومُ الغاية، ومَفْهومُ العدد، ومَفْهوم الحَصْر، ومَفْهومُ الشرط، ومَفْهوم اللَّقَب، ومَفْهوم الوصف، ومفهوم الاستثناء. وزاد بعضهم[2]: مَفْهومَ الزمانِ، ومَفْهومَ المكان، وهُما على التحقيقِ داخِلان تحتَ مَفهوم الصفةِ، إذ ليسَ المرادُ منها إلاّ ما يكونُ وَصْفاً في المعنى، ولذا شَمِلَتْ مفهومَ الحالِ أيضاً من نحو: جاء زيدٌ راكباً، إذ يُفْهَمُ منه أنْ لم يَجِئْ ماشِياً.

فأمّا مَفهومُ الغاية: فهو نَحْوَ قولِه تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧) وقولِه تعالى: ﴿فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦) ففُهِمَ من الآيةِ الأُولى تَرْكُ الصيامِ بالليل[3]. ومن الآية الثانيةِ رَفْعُ وُجوبِ الإنفاقِ بَعْدَ الوَضْعِ.

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «البرهان»: (١:٣٠١) لإمام الحرمين، و«قواطع الأدلة»: (١:٢٤٩) للسمعاني، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (٢:١٠٣).

(٢) هو الإمام الجُوَيني في «البُرهان»: (١: ٣٠١).

(٣) ومن هنا رأت عائشة رضي الله عنها أنَّ قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ يقتضي النَّهيَ عن الوصال. انظر «المحرَّر الوجيز»: (١٦٨) لابن عطيّة.

وخالفَ في مفهومِ الغايةِ أبو رشيد[١] مُحتجّاً بأنَّ اللفظَ إنَّما يُفيدُ ما وُضِعَ له بمنطوقِه. وليس في لفظِ الغايةِ تصريحٌ برفع الحُكْم عمّا بعدَها، وإنَّما المنطوقُ فيها أنَّ الحُكمَ ثابتٌ إلى انتهائِها، ومسكوتٌ عنه فيما بَعْدَها، فلا يُحكَمُ له من لــفظٍ بارتفاع ولا إيقاعٍ إلاّ بقرينةٍ أُخرى غير لفظِ الغايةِ.

والجواب: إمَّا أوّلاً: فلا نُسلِّمُ أنَّ اللفظَ لا يُفيدُ الحُكْمَ إلاّ بمنْطوقِهِ، بل نقول: إنَّه يُفيدُ تارةً بمَنْطوقِهِ وأُخرى بمَفهومِهِ كما مرَّ.

وأما ثانياً: فإنَّه ذِكْرُ غايةِ الحُكم كالمُرادِفِ للتصريحِ بالتوقيتِ المضروبِ للحُكمِ فاقتضى رَفْعَه عمّا بعده كما ذَكَرَ الجمهور.

وأمّا مَفهوم العدد: فهو نَحو قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ (النور: ٤) يُفْهَمُ منه أنَّ ما فوقَ الثمانين مَحظور، وخالف في هذا المفهوم بعضُ من قال بمفهوم الغاية، وأبو الحُسَيْن[٢]، والمختارُ عند أصحابِنا والشافعيةِ ثُبوتُه[٣]، لأنَّ الحُكْمَ لو ثَبَتَ فيما زادَ على العدَدِ المذكور لم يكُنْ لذِكْرِ العددِ فائدة.

وأيضاً، فقد فهِمَ ﷺ من قولِه تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠) أنَّ ما زادَ على السبعينِ مخالفٌ لحُكْم السبعين فقال: «لأزيدَنَّ على السبعين»[٤].

وأيضاً فقد فَهِمَت الأُمَّةُ من جَعْلِ حَدِّ القاذِفِ ثَمانين حَظْرَ ما زادَ عليه.

وأمَّا مفهومُ الحصر، فيكونُ تارةً بـ«إنَّما» كما في قولِه تعالى: ﴿ إِنَّمَآ

(١) لم أهتد الى ترجمته.

(٢) انظر «المعتمد»: (١٤٦:١) لأبي الحسين البصري. ولتمام الفائدة، انظر «رفع الحاجب»: (٥٣٢:٣) للتاج السبكي، و«مرآة الأصول»: (١١١:٢) بحاشية الإزميري.

(٣) انظر «العدل والإنصاف»: (١٣٦:١) للوارجلاني، و«نهاية السول»: (٢٢١:٢) للأسنوي.

(٤) سبق تخريجه.

إِلَـٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ (طه: ٩٨)، ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ الآية (التوبة: ٦٠)، وتارةً يكون بغيرها من أدواتِ الحصر. فمِنْ ذلك: «ما» و«إلا» نحوُ: ما زيدٌ إلاّ قائمٌ، ومن ذلك تقديمُ ما حقُّه التأخيرُ نحو: العالِمُ زَيْدٌ، أي: لا غَيْرُه، حيث لم يَكُنْ عَهْدٌ، ومِنْ ذلك: ضميرُ الفصْل نَحْوَ: زيدٌ هو القائم، أي: لا غَيْرُه حيث لم يكن عَهْدٌ أيضاً، وغيرُ ذلك ممّا ذُكِرَ في كُتُبِ المعاني[١]. والحَصْرُ بـ «إنَّما» و«إلاّ» أقوى من الحصرِ بغيرِهما.

واختلفوا في إفادة الحصرِ من هذه الأدواتِ ما عَدا «ما»، وإلاّ»، فقال قومٌ: إن الحصرَ منها مُستفادٌ من مفهومها المخالِفِ لحُكْم مَنْطوقِها، وقال قومٌ: إنَّه مستفادٌ من مَنْطوقِها. وقال آخرون: لا تفيدُ الحَصْرَ رَأساً.

والمختارُ أنَّ الجميع يُفيدُ الحصر بمفهُومِه لا بِمَنْطوقه، لأنَّ اللفظَ إنَّما يُفيدُ بمنطوقه ما كان يفيدُه ظاهِرُ لَفْظِهِ، والحَصْرُ ليس موجوداً في لفظِ «إنَّما» وقد عَلِمْنا إفادَته إيَّاه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ إِلَـٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ (طه: ٩٨) وقولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ (المائدة: ٥٥) وقولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾(التوبة: ٦٠) وقَطَعْنا أنَّه من مَفْهومه لمّا لم يَكُنْ في منطوقِهِ ما يُفيده.

وأيضاً، فلو لم يُفِدْ تقديمُ الأعمِّ الحَصْر من نَحْوِ قولِك: العالمُ زيدٌ، لكان قد أخبرَ عن الأعمِّ بالأخصِّ لعدمِ الجنسِ فيه والعَهْدِ. والله أعلم.

وأمّا مفهومُ الشرط، فنحو: أكرِمْ زَيْداً إن دخلَ الدار. مَفْهومُه تَرْكُ إكرامِهِ إذا لم يدخُل الدارَ. وخالفَ في هذا المفهومِ أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ والقاضي عبدُالجبَّار وأبو عَبْدِالله البصري[٢].

واحتجُّوا على ذلك بأنَّه قد يَرِدُ لا للتقييدِ، وذلك كقولِه تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا

(١) انظر «دلائل الإعجاز»: (٣٢٨) فما بعدها لعبدالقاهر الجرجاني.

(٢) ووافقهم على ذلك أيضاً القاضي أبو بكرٍ الباقلاني. انظر «رفع الحاجب»: (٥٣٥:٣) للتاج السُبكي.

فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ (النور: ٣٣) فإنَّ مَفْهومَ الشرطِ لا يُعْمَلُ به هنا بالإجماعِ[1]، ونظائرُ ذلك كثيرة.

والجوابُ عن ذلك: أنَّ الآيةَ ونظائِرَها جاريةٌ على مَجرى الأغْلَبِ المُعتادِ عند العرب ولم يُقْصَدْ بها التقييد. ونحنُ نُسَلِّمُ أنَّه لا مَفْهومَ في مِثْلِ هذه الصورةِ، وإنَّما المفهومُ فيما إذا كَمُلَتْ شُروطُه المُتقدِّمةُ آنِفاً.

وأمَّا مفهومُ اللَّقبِ، والمرادُ به ما عدا المشتَقِّ من الأسماءِ كالعَلَمِ واسم الجِنْس، فهو نحوُ قَوْلِ القائِل: أكرِم الرجالَ، مَفْهومُه عند من قال به: تَرْكُ إكرامِ النساء.

والقائلُ بهذا المفهومِ الدَّقَّاقُ والصَّيْرَفيُّ وبعضُ الحنابلة وبعضُ أصحابنا[2]، ومنعَهُ الجمهورُ من قومِنا[3].

احتجَّ القائِلون به بأنَّ اللهَ تعالى إذا عَلَّقَ الحُكْمَ على الاسم الخاصِّ، ولم يُعَلِّقْه على الاسمِ العامِّ عَلِمْنا أنَّه غَيْرَ مُتعلِّقٍ به، إذ لو كان متعلِّقاً به لعلَّقه اللهُ عليه، وذلك نحو أن يقولَ: في الغنمِ السائمة زكاة، فيُعْلَمُ أنَّها كانت الزكاةُ تجبُ في غيرِ الغنمِ من الحَيَوانِ لعلَّقَ الزكاةَ به أيضاً.

وأُجيبَ بأنَّه إنَّما عَلِمْنا أنَّه لا زكاةَ في غيرِ الغنمِ، لأنَّه لم يقم دليل على وُجوبِها فيه، لا لأجل حُكْمِه، بوُجوبِها في الغنم، فلم تحصُل الدلالةُ على ذلك بذِكْرِها للغنم، بل بفَقْدِ الدليل، فلا فائدةَ في ذِكْرِ الغَنَم إلاّ إيجابُ الزكاةِ فيها

(١) لأنه يحرُمُ الإكراه إنْ أَرَدْنَ التحصُّنَ أمْ لم يُرِدْنَ. انظر «أحكام القرآن»: (١٣٨٦:٣) لابن العربي.

(٢) قد نبّه التاج السبكي في «رفع الحاجب»: (٨:٤) إلى غرابةِ كَوْنِ الصيرفيِّ من القائلين بمفهوم اللقب. وذكر أنَّ السُّهَيْليَّ قد ذكر ذلك في «نتائج الفكر»: (٢٥٨). ونقل عن المازِريِّ أيضاً أن ابن خُوَيْز مَنْداد - من المالكية - من القائلين بمفهوم اللقب.

(٣) وقد جزم البدر الشمّاخي بكون مفهوم اللقب هو الأضعف بين مفاهيم دليل الخطاب. انظر «مختصر العدل والإنصاف»: (٣٦).

فقط. على أنَّه يجوزُ أن تكونَ المصلحةُ في أنَّه يُبيِّنُ لَنا حُكْمَ الغَنَمِ في ذلك الوقتِ بذلك الكلام، ويُبيِّنُ لنا حُكْم غَيْرِها بكلامٍ آخَرَ في وقتٍ آخَرَ.

وأيضاً، لو أُخِذَ بِمَفْهومِ اللَّقَبِ لكانَ قولُ القائل: «محمدٌ رسولُ الله» كُفْراً[1]، لتَضَمُّنِهِ إنكارَ نُبُوَّةِ الأنبياء، وكذلك: «زيدٌ موجودٌ» يكونُ كُفراً لتضمُّنه كَوْنَ مَنْ عداه مَعْدوماً.

وأمَّا مَفْهومُ الصفةِ، والمرادُ بها ما كان صفةً في المَعْنى، فنحو: أكرِمِ الرجالَ العُلَماءَ، مَفْهومُه: تَرْكُ الإكرامِ لغيرِ العلماء. وبه قال الشافعيُّ وابنُ حنبلٍ وابنُ أبي بِشْرٍ الأشْعريُّ والجُوَينيُّ، ومَنْ قالَ بمفهومِ اللقب[2].

وأنكرَ الاستدلال به أبو العباس بنُ سُرَيْج و أكثرُ المُعتزلةِ والحنفيةُ والغَزاليُّ والباقِلاّني، وهم المُنكِرون لمَفْهومِ اللَّقَبِ أيضاً[3].

احتجَّ المُنكرون للاستدلالِ به بأنَّ المعلومَ من اللغةِ أنَّ تعليقَ الحُكْمِ بالوصفِ لا يُفيدُ نَفْيَه عمَّا لم يتَّصِفْ به، كتَعليقِهِ باللقبِ، إذ عَلِمْنا باستقراءِ اللغةِ العربيةِ أنَّ وَضْعَ الصفةِ إنَّما كانَ للتوضيحِ.

فإذا قُلْتَ: جاءني زيدٌ العالِمُ، فإنَّما جئتَ بالعالِمِ لتوضيحِ الذي جاءَك من الأشخاصِ المُشتركين في التسميةِ بزيدٍ، ولم تقصِدْ بذلك نَفْيَ مَجيءِ من ليس بعالِم.

---

(١) قد تحرَّز ابن الحاجب في هذا الموطن فقال: فإنَّه كان يلزَمُ من «محمد رسول الله»، و«زيدٌ موجود» وأشباهه، ظهورُ الكُفْر. قال التاج السبكي في «رفع الحاجب»: (٤:١٠): وإنَّما قال المصنِّفُ «ظهور الكفر» ولم يقل: الكفر نفسه كما فعل غيرُه، لأنَّ الكُفْرَ يستدعي كَوْنَ القائلِ مُتَنَبِّهاً لدلالةِ اللفظ مُريداً. انتهى.

(٢) انظر «قواطع الأدلة»: (١:٢٥٠) للسمعاني، و«العدل والإنصاف»: (١:١٣٣) للوارجلاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (٢:١٠٥).

(٣) انظر «المستصفى»: (٢:٢٠٤-٢٠٥) للغزالي، و«كشف الأسرار»: (٢:٢٥٦) للعلاء البخاري.

وأُجيب بأنَّ الصفةَ كما وردت للتوضيح، وردت أيضاً للتقييدِ اتّفاقاً، بل التقييدُ هو الغالبُ من أحوالِها اتَّفاقاً، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ الآية (المؤمنون: ١)، فإنَّ جميعَ ما فيها من الصفاتِ إنَّما وَرَدَتْ بياناً لتخصيصِ الفَلاح بمَنْ كان من أهلِ الصفات دون مَنْ عداهم.

ومنه قولُه ﷺ: «في الغنمِ السائمةِ زكاة»[1] فإنَّه ﷺ لو لم يُرِدْ بالسائمةِ التقييدَ لما كان لذِكْرِها فائدة.

وأمّا مفهوم الاستثناءِ فهو نحو: قامَ القومُ إلاّ زيداً، مفهومُه: أنَّ زيداً لم يقُمْ، ولا خِلافَ في هذا المفهوم عند المُوافقين وجُمهورِ المُخالفين[2] إلّا ما تقدَّمَ ذِكْرُهُ عن الحنفيةِ من قَوْلِهم: إنَّ الاستثناءَ من النَّفيِ ليس بإثبات، وكذا العكس، وقد مرَّ الكلامُ في ذلك في بابِ التخصيص.

وكثيرٌ من عُلماءِ الأدبِ يجعَلُ مَفْهومَ الاستثناءِ من بابِ المَنْطوقِ، وأنَّ الاستثناءِ عِندهم موضوعٌ لإثباتِ ما نَفاه المتكلِّم عن المُسْتَثْنى منه. ولنَفْيِ ما أثبتَه للمُستثنى. فذلك مدلُوله الذي وُضِعَ له عِنْدَهم.

ورُدَّ هذا المذهبُ بأنَّه لم يُصرِّحْ في لَفْظِهِ بنَفْيٍ ولا إثباتٍ، والمنطوقُ أن يُقال: قامَ القومُ ولم يَقُمْ زيدٌ، أو إلاّ زَيداً فلم يَقُمْ، وكذلك: ما قامَ القومُ بل قامَ زَيْدٌ، أو إلاّ زَيْدٌ فإنَّه قام، فهذا هو المنطوقُ بخلافِ قَولِ القائل: قامَ القومُ إلاّ زيداً، فإنَّه يُفيدُ نَفْيَ قيامِ زيد بمَفْهومِهِ لا بمنطوقِهِ.

وإلى قُوَّةِ هذا المفهومِ واعتمادِ الجمهورِ عليه أشارَ المصنِّف بقوله: «إذ يُنْتَخَبْ» أي: يُخْتار.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «الأحكام»: (٢:٩٤) للسيف الآمدي، و«مرآة الأصول»: (٢:١١٠) بحاشية الإزميري.

وقولُه: «فالشرطُ والغايةُ والحَصْرُ... إلى آخِره»: إشارةٌ إلى قُوَّةِ هذه الثلاثةِ المفاهيمِ على غيرها ممَّا عَدا الاستثناءَ، حتَّى إنَّ قَوْماً زَعَموا أنَّها من المَنْطوقِ، والصحيحُ ما قَدَّمْتُ لك أنَّها مفاهيم.

وأَضْعَفُ هذه المفاهيمِ كلِّها مفهومُ اللقب، ولذا أنكره كثيرٌ ممَّن أخَذَ بالمَفْهوم، ثم يليه في الضَّعْفِ مَفْهومُ الصِّفة، ولذا قال به بعضُ مَنْ أنْكَرَ الأَخْذَ بِمُفْهومِ اللقب، ثم مَفْهومِ العددِ، وقيل: إنَّ مفهومَ العددِ من المنطوقِ أيضاً، ثم مَفْهومُ الحَصْرِ بغيرِ «إنَّما» وقيل: إنَّه من المنطوقِ أيضاً، ثم مَفْهوم الحصر بـ «إنَّما» ثم مفهومُ الحصرِ بـ «ما» و«إلاّ» ثم مفهومُ الشَّرْطِ، ثم مَفْهومُ الغايةِ، ثم مَفْهومُ الاستثناءِ، فهذا ترتيبُ المَفاهيمِ في القوَّةِ والضعفِ. والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ الاستدلالِ بالمُقارنةِ، فقال[1]:

وبَعْضُهم أعْطى القَرينَ مِثْلَ ما أَعْطى قَرِينَهُ مِن الحُكْمِ اعلما
فحـرَّمَ القُـرودَ حِـينَ عَطَـفَـا لها الخنازيرَ وبَعْضٌ ضَعَّفا

اعلم أنَّه إذا تقارن أمران في كلامٍ واحدٍ بطريقِ عطفِ الثاني على الأوّل، فإمّا أن يكون الثاني ناقِصاً، أي: لا يتمُّ مَعْناه، إلاّ بملاحظةِ المعطوفِ عليه كجاءَ زيدٌ وبكر، فالثاني منهما مُشاركٌ للأولِ في الحُكْمِ اتّفاقاً.

وإما أن يكونَ الثاني كَلاماً مُسْتَقِلاًّ بنَفْسِهِ كما في قولِه تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣) فقيل: إنَّ الجُملةَ الثانيةَ لا تُشارِكُ الجملةَ الأُولى في جَميعِ أحكامِها، لأنَّ المُشاركة في الحكم إنَّما هي لنُقصانِ المعطوفِ لو لم يُشارك الأوَّل في ذلك، وهذا كلامٌ تامٌّ لا نُقصانَ فيه، فلا يلزَمُ منه التشريكُ في الحُكْمِ، ولا يدلُّ عليه العَطْف.

(١) لتمام الفائدة، انظر «كشف الأسرار» (٢:٢٦١) للعلاء البخاري، و«مرآة الأصول»: (٢:١١٤) بحاشية الإزميري.

وقال بعضُ قَوْمِنا بوُجوبِ التشريكِ في الحُكْمِ مُطْلقاً، واستدلَّ بهذه الآيةِ على رَفْعِ الزكاةِ عن الصبيِّ كما رُفِعَت الصلاةُ عنه.

وذهبَ بعضُ أصحابِنا أيضاً إلى إعطاءِ القَرينِ حُكمَ المُقارِنِ مُطلقاً، أي: ما لم يَقُمْ دليلٌ على تخصيصِ أحدِهما بحُكمٍ دون الآخر، فاستدلَّ على حُرْمَةِ القِرَدَةِ بعَطْفِ الخنازيرِ عليها في قولِه تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ (المائدة: ٦٠) وحاصِلُ استدلالِه: أنَّه لو لم يَكُنِ القِرَدَةُ والخنازيرُ في الحُكْمِ سواءً ما قرنَ بينهما ربُّنا تعالى، فلمَّا قَرَنَ بَيْنَهما عَلِمْنا أنَّهما سواءٌ في أحكامِهما[1]، وإنَّما يلزمُ التشريكُ في الحُكْم المذكورِ في تلك الجملةِ بعينِها، وهي ههُنا كَوْنُ المَخسوفِ بهم منهم من جُعِلَ قردةً، ومنهم من جُعِلَ خنازير لكن قد يُستدلُّ على تحريمِ القِرَدَةِ بِجَعْلِها في الخُسَّة والخُبْثِ بمَنْزلةِ الخنازيرِ بدليلِ مَسْخِ اللهِ قوماً على صورتِهما، والمسخُ دليلُ الإهانةِ والنَّكال، ولو لم يكن القردةُ والخنازيرُ من أخسِّ الأشياءِ وأخْبَثِها ما كان المَسْخُ على صورتهما إهانةً ونكالاً، وقد حَرَّمَ ربُّنا علينا الخبائِث بقوله: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧) فالقِرَدَةُ حرامٌ لمشاركتِها الخنازيرَ في الخُبث[2]، والدليلُ على خُبْثِها المقارنةُ في الآيةِ الأُولى. واللهُ أعلم.

---

(١) انظر «حياة الحيوان الكبرى»: (٢:١٨٣) للدميري.

(٢) ولذلك قال ابن عبدالبرِّ في «التمهيد»: (١:١٥٧): لا أعلمُ بين علماء المسلمين خلافاً أنَّ القردَ لا يُؤكل، ولا يجوزُ بَيْعُه، لأنَّه ممَّا لا منفعةَ فيه، وما عَلِمْنا أحداً أرخَصَ في أكْلِه. انتهى.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ النَّسخِ وأحكامه، فقال:

مبحَثُ النسْخ(١)

اعلم أن للنسخِ استعمالين: أحدُهما لُغويّ، والآخَرُ شَرْعيّ. فأمّا اللُّغويُّ فهوَ أنَّ النسخَ في لسانِ العرَبِ إزالةُ الأعيان، كما يُقال: نَسَختِ الريحُ آثارَ بني فُلان؛ أي: أزالتها.

وقال القفّال(٢): بل هو في اللغةِ النقلُ لا الإزالة؛ لأنَّ العربَ إذا قالتْ: نَسَخَ فُلانٌ الكتابَ، إنَّما تَقصِدُ أنَّه نقلَ الذي فيهِ إلى الكاغِدِ الآخر، ولم تقصِدْ أنَّه أزالَ ما نَقَلَ منه بالكُليّة، وإذا قالتْ: نَسَختِ الريحُ آثارَ بني فُلان فلم تَقْصِدْ أنَّها أعدمَتْها، وإنَّما أرادَتْ أنَّها ذهبَتْ بها عن تلك العَرْصة(٣).

وأُجيبَ بأنَّه لا يمتنعُ أن يكونَ حقيقةً في الإزالةِ ثم استُعمِلَ في النقلِ من حيثُ كان النقلُ مُزيلاً للمنقولِ عن مكانِهِ وإن حصَلَ في مكانٍ آخر، ثم استُعمِلَ في نسخ الكتابِ من حيثُ إنَّه أشبَهَ المنقولَ من الوجهِ الذي ذَكَرَه الخصم، فيكونُ استعمالُهم ذلك في الإزالةِ ثم استُعمِلَ في النقلِ من حيثُ كان النقلُ مُزيلاً للمنقولِ عن الكتابِ تشبيهاً بالمجاز وهوَ النقل. والنقلُ مشبَّهٌ بالحقيقةِ وهيَ الإزالة.

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «شرح اللمع»: (٤٨١:١) للشيرازي، و«المستصفى» (١٠٧:١) للغزالي، و«إحكام الفصول»: (٣٨٩) للباجي، و«العُدَّة»: (٣:٢) لأبي يعلى الفرّاء، و«أصول الجصّاص»: (٣٥٢:١)، و«العدل والإنصاف»: (١٦١:١) للوارجلاني، و«المعتمد»: (٣٦٣:١) لأبي الحسين البصري، و«البحر المحيط»: (١٤٤:٣) للزركشيّ، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول»: (١٦٨:٢).

(٢) هو القفّال الشاشي. سبقت ترجمته. وانظر «المحصول»: (٢٥٠٣:٦) بشرح القرافيّ حيث شكّك القرافيُّ في صحّةِ هذه اللفظة، وأنه رأى في غيرِ ما نُسخَةٍ من «المحصول»: «وقال الفقهاء» بدلاً من: «وقال القفّال». وكذا قال الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول». والذي جزم به الآمديُّ في «الإحكام»: (٩٦:٢) هو: «القفّال» وهو كثيرُ الاستمدادِ من «المحصول». ولتمام الفائدة، انظر التعليق القيّم للدكتور طه جابر المعلواني في حواشي «المحصول»: (٢٧٩:٣).

(٣) وهي كلُّ بقعةٍ بين الدور واسعةٍ ليس فيها بناء. والجمع: العراصُ والعَرَصات. انظر «مختار الصحاح»: (٤٢٤).

وقيل: بل لفظُ النسخ مشتركٌ بين معنى الإزالةِ والنقل، وصحَّحه البدرُ[١] رحِمَهُ الله تعالى، لأنَّه قد استُعمِلَ فيهما على سَواءٍ ولم يغلِبْ على أحدِهما دونَ الآخَر، فوَجَبَ القضاءُ بالاشتراكِ[٢].

وأُجيبَ بأنَّه إن أردتم أنه استعمِلَ في نسخ الكتابِ حقيقةً، فهو باطلٌ بما ذكرنا من أنّه لم تَحْصُلْ فيه إزالةٌ ولا نقلٌ حقيقيٌ، وإن أردْتُم أنه استُعمِلَ في «نسخَتِ الريحُ الآثار» بمعنى النقلِ حقيقةً، فليسَ بأنْ يكون حقيقةً في النقلِ من ذلك المكانِ أَولى من أن يكونَ حقيقةً في إزالتِها مِن عَرَصاتِها، والأصلُ عدَمُ الاشتراكِ فلا وجهَ له.

وقيل: إنه في اللغةِ موضُوعٌ لإزالتِهِ مُطلقاً، أي: لإزالةِ الأعيانِ والمعاني، وعلى هذا القول فيكونُ النسخُ الشرعيُ داخلاً تحت النسخِ اللُّغويّ، أي: يكونُ بعضُ مسمَّياتِه فَرْداً من أفراده. واستدَلَّ أربابُ هذا القولِ بأنّه يقالُ في اللغة: نسختِ الشمسُ الظلَّ؛ أي: أزالتْه، والمعلومُ أنَّ الظلَّ ليسَ بشيءٍ زائد، فكذلك رفعُ الأحكامِ نسخٌ وإن لم يَزُلْ شيءٌ، لكنْ لمّا زالَ التكليفُ كان زَوالُه كزوالِ الظل، فهو في اللغةِ والشرعِ لمعنىً واحِد.

ورُدَّ بأنّ العربَ إنَّما يتّضحُ لها من الإزالةِ إزالةُ الأعيان دونَ إزالةِ المعاني، وإنَّما كانت تضَعُ العباراتِ على ما يتّضِحُ وتفتقرُ إلى التعبيرِ عنه، فوجبَ الحكمُ بأنّ الاسمَ في ابتداءِ وضعِه إنَّما قُصِدَ به ما وَضَحَ لهم دونَ ما غَمُضَ، لكنْ ربَّما عَرَضَ لهم التعبيرُ عن الغامضِ بعدَ الوَضع، وكان في ذلك الغامِضِ شَبَهٌ بالوَضع، وعبَّرَتْ عنه بتلك العبارةِ التي وضعتها لأجلِ ذلك الشَّبه.

---

(١) انظر شرح «مختصر العدل والإنصاف»: (ص٤٦٩) للبدر الشمَّاخي. وهو الذي جرى عليه الباقلاني في «التقريب»، والغزالي في «المستصفى»: (١:١٠٧).

(٢) الذي صحَّحه الفَخْرُ عدمُ الاشتراك. لأنَّ الأصلَ في الكلام الحقيقة، وإذا ثبتَ كَوْنُ اللفظِ حقيقةً في الإبطال، وجبَ أن لا يكون حقيقةً في النقل، دَفْعاً للاشتراك. انظر «المحصول»: (٣:٢٨٠).

وحاصلُ الردِّ: أنّ العربَ يبعُدُ تصوُّرُها - عندَ وضعِ النسخِ للإزالةِ - كونَ الإزالةِ قد تكونُ للمعاني كما تكون للأعيانِ، وإنَّما تتصوَّرُ ما هو مُتَّضِحٌ لها من إزالة الأعيان فقط، فإنْ عَرَضَتْ لها من بَعدُ إزالةُ المعاني سمَّوْها نسخاً مجازاً. ولما كان السابقُ إلى الأفهام الآنَ عندَ إطلاقِ لفظ النسخ إنَّما هو إزالةُ الأحكامِ الشرعيةِ دونَ إزالةِ الأعيانِ عَلِمْنا أنَّ لفظَ النسخِ قد نقَلَه الشرعُ إلى ذلك وصار فيه حقيقةً شرعية. وإلى استعماله بالمعنى الشرعيِّ أشارَ المُصنِّفُ بقوله:

النَّسْخُ أنْ يُرْفَـعَ حُكْـمُ الشَّـرْعِ بعـد ثُبوتِـهِ بحُكْـمٍ شَـرعيْ

عَرَّفَ النسخَ الشرعيَّ بأنه رَفْعُ حُكمٍ شرعيٍّ بعدَ ثبوتِه بحُكمٍ شرعيٍّ آخر[١]. فخرجَ بالقَيدِ الأولِ المباحُ في الأصل ثم طرأَ عليه حكمٌ شرعيّ، كإيجابِ الصلاةِ والزكاةِ والصّيام ونحوِها، فإنَّ هذه الأشياءَ كانت قبلَ وُرودِ الشرع مُباحاً، فلا يُسمّى إيجابُها نسخاً، لإباحةِ تَركِها، لأنّ إباحةَ تركِها إنما هو بالإباحةِ الأصلية، والإباحةُ الأصليةُ ليس بحُكمٍ شرعيّ.

وخرجَ بالقيدِ الثاني - وهو قولُنا: «بعدَ ثبوتِه» - التخصيصُ المتصلُ، فإنّه إنما يَرِدُ قبلَ ثُبوتِ الحكمِ واستقرارِه. وخرجَ بالقَيدِ الآخرِ رفعُ الحكمِ بسببِ العَوارِض العارِضةِ على الأهلِية، كالحيضِ والسُّكْرِ والجنونِ والمرَضِ والموت.

وللعلماءِ في تعريف النسخ طرُقٌ كثيرةٌ منها مقبولٌ ومنها مردُودٌ، فلا حاجةَ إلى ذِكرها[٢]؛ لأنَّ الغرضَ من تعريفِ الشيءِ إيضاحُ حقيقته وكشفُ ماهِيّته، فإذا حصَلَ تصوُّرُ ذلك في ذِهنِ السامع كان كافياً، فلنَرْجِع الآنَ إلى بيانِ حُكمِ النّسخ، ثمّ إلى بيانِ محلِّه وشروطِه وأنواعِه. وقال:

---

(١) عبارة المصنِّف قريبةٌ من عبارة ابن الحاجب. انظر «رفع الحاجب»: (٤:٢٦).

(٢) أصحُّ هذه الحدود هو قولُ الباقلاني: هو الخطابُ الدالُّ على ارتفاع ما كان ثابتاً بالخطابِ الأول على الوجه الأول، على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً فيه مع تراخيه عنه. نقله الشيرازيّ في «شرح اللمع»: (١:٤٨١) وقال: وهو أصحُّ ما قيل في الحدّ. وانظر «المحصول»: (٣:٢٨٢) للفخر الرازي.

ولا خـــلافَ في جـوازِهِ وقَـــدْ صَـــحَّ وقـوعُـه بنَقلٍ وسَنَد

اعلَم أنَّ النسخَ جائزٌ عندَ جميعِ أهلِ المِلَلِ الإسلامية وغيرِها، لا خلافَ بينَهم في جوازِه عقلاً ونقلاً، خلافاً لأكثرِ اليهودِ وبعضِ من لا يُعبأُ بخلافه من الإسلاميين على ما سيأتي بيانُ ذلك قريباً، إن شاء الله تعالى.

واحتجَّ المتفقونَ على جوازِه بالعقلِ والنقل. أما العقلُ فلأنَّ النسخَ فعلٌ من أفعالِ الله تعالى، وإذا كان فعلاً من أفعالِ الله تعالى فإمّا أن تُعتبَر فيها المصالحُ العِباديَّة تفضُّلاً على ما عليهِ الجمهور أوْ لا[1] تُعتبر، فإن لم تُعْتَبرْ، فجوازُه ظاهرٌ، لأنه فاعلٌ مختارٌ يفعَلُ ما يشاءُ ويَحكُمُ ما يُريدُ ولا يُسألُ عمّا يفعل. وإن اعتُبِرَتِ المصالحُ تفضُّلاً، فجوازُهُ ظاهرٌ لجوازِ اختلافِ المصالح باختلافِ الأوقاتِ والأزمان، فيجوزُ أن تكون المصلحةُ في مشروعيةِ الحكم المنسوخِ في زمان ثم يكون مَفسَدةٌ بعد ذلك الزمان - والله عالمٌ به، لأنّه عليمٌ خَبيرٌ قدير، لا يَغِيبُ عنه شيءٌ وإن كنّا نعلَمْه نحن - فينسَخُه لما عَلِمَه من المصلحة، كاستعمالِ الطبيبِ الحاذقِ الأدوية بحسبِ الأمزجةِ والأزمانِ لعِلمِه وحَذاقِته ففي ذلك حكمةٌ بالغةٌ لا نعرِفُها، لا بَداء[2] ولا جَهْل.

وأما النقلُ فلأنَّ الاستمتاع بالأخواتِ كان حَلالاً في زمنِ آدمَ عليه السلامُ ثم نُسِخَ في سائرِ الشرائع، ولأنَّ الخِتانَ كان جائزاً في شرعِ إبراهيم عليه السلامُ ثم وَجَبَ في شريعةِ موسى عليه السلام، ولأنّ الجمع بين الأختين كان جائزاً في شريعةِ يعقوبَ عليه السلام ثم حُرِّم في سائرِ الشرائع.

فإن قيل كُلٌّ منها رَفْعٌ للإباحةِ الأصلية.

أُجيبَ بأنَّ الإباحةَ فيها بالشريعة، فإنّ النّاس لم يُتركوا سُدى في زمان،

---

(١) في الأصل: لم. والصوابُ ما هو مُثْبت.

(٢) هو الظهورُ بعد الخفاء. والبداءُ في الأمر: أن يأمر بشيءٍ آخر بعدَه بخلافِ ذلك وهو محالٌ في حقِّه تعالى. وممَّن قال به المختار بن أبي عبيد، ثم نُسِبَ إلى بعضِ الرافضة، انظر «الملل والنحل»: (٦٤) للشهرستاني.

كيفَ وسكوتُ الأنبياءِ عليهم السلامُ عند مشاهَدتِها تقريرٌ منهم فكانت أحكاماً شرعية.

وزَعمَتِ اليهودُ - إلاّ العِيسَوية[١] منهم - أنّ النسخَ غيرُ جائز، ثم افترقوا في منع جوازه فِرقتين، فذهبتْ فرقةٌ منهما إلى منع جوازه عقلاً ووَافقهم على ذلك عُبَيْدُ بنْ عُمَيْر[٢] اللَّيثيُّ وغيرُه ممن لا يُعبأُ به، ولعلَّ أكثرَهم مِن الشّيعة. وعُبَيْد بنْ عُمَيْر، قال أبو يعقوب[٣]: هو تابعيٌّ على الأصحّ، وقيل: صحابي[٤]. وذهبتِ الفرقة الأخرى إلى منعِ جوازِه نقلاً.

احتجَّ المانعون من جوازه عقلاً بأنَّه إنْ كان الفعلُ المأمورُ به حَسَناً فالنهيُ عنه قبيحٌ، و كذا العكس، وعلى التقديرين يلزَمُ السَّفَهُ أو الجهلُ وكلاهُما باطلٌ.

وأُجيبَ بأنّ الفعلَ يكونُ مصلحةً في وقتٍ ومفسَدةً في وقت، فالأمرُ في وقتِ المصلحة، والنهيُ في وقتِ المفسدة، كما مرَّ بيانُه، فلا بَداءَ ولا جهل.

احتج المانعُ من جوازِه نقلاً بما نقلوه عن موسى عليه السلامُ أن لا نسخَ لشريعتِه، وعن التَّوراة: «تمسَّكوا بالسَّبْتِ ما دامتِ السمواتُ والأرض». وأُجيبَ بأنه لا نُسلِّمُ أنّ ذلك المنقولَ قولُ موسى عليه السلام، ولا نُسلِّمُ أنه متواترٌ، لأنّه تواترٌ لم يُختَصَّ به أحدٌ منهم دون الآخَر، ومن المعلومِ أنّ بعضَ أحبارِهم كعبدِالله بنِ سَلامٍ وكعبِ الأحبارِ لم يقبَلوا ذلك، فلو كان متواتراً لقَبِلوه، كيفَ

---

(١) وهم أتباعُ أبي عيسى الأصبهاني. رجلٌ من اليهود. كانوا يقولون بنبوّةِ نبِّينا محمد ﷺ إلى العرب خاصة. انظر «الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل»: (١٧٩:١) لابن حزم، و«اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»: (١٢٨) للفخر الرازي.

(٢) في الأصل: عمرو. والصواب ما هو مثبت. وهو على الجادَّة في «العدل والإنصاف»: (١٦٣:١) لأبي يعقوب الوارجلاني.

(٣) يعني الوارجلاني في «العدل والأنصاف»: (١٦٣:١).

(٤) في ثبوتِ هذا القولِ عن عُبَيد بن عُمَير نظر. فإنَّه كان من ثقات المسلمين (ت٦٨هـ) ولم أجد من ذكر هذا الخبرَ فيما بين يديَّ من كُتب الأصول. فليُحَرَّرْ!

وهو إنما قيلَ: إنه من وضع ابنِ الرَّاوِنْديّ ومن كذبه على موسى عليه السلام[١]. ولا نسلِّمُ أيضاً أنّ ذلك ثابتٌ في التوراةِ التي أُنْزِلَتْ على موسى عليه السلام، وثبوته فيما في أيديهم من النُسَخِ لا يكونُ حُجَّةً علينا، لأنَّها محرَّفة، لقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ (النساء: ٤٦)، وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ٧٨)، وأيضاً لو ثبَتَ ذلك في التوراةِ التي نَزَلَتْ على موسى لاحتجُّوا به على نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلام، ولو احتَجُّوا به لاشتُهِرَ عادةً، وهو لم يشتَهِر، فعَلِمْنا أنَّهم لم يحتجُّوا بذلك.

ولمّا كان خلافُ اليهودِ ومَن وافقَهم في إنكارِ جوازِ النسخ لا يُعَدُّ خلافاً لضَعْفِه بالحُجَجِ القاهِرَةِ والبيِّنَةِ الظاهرةِ قال المصنِّف: «ولا خِلافَ في جوازِه». أمّا قولُه: قد صحَّ وقوعُه بنقل فمعناه أنّ وقوعَ النسخ قد ثبتَ بالنقلِ الصحيح المتواتر، لأنّ شريعةَ نبيِّنا قد نَسَخَتْ ما قبلَها إجماعاً، وكذلك ما سَبَقَ مِنَ الشرائع بعضُها ناسخٌ لبعض إجماعاً كما مرّ، والوقوعُ دليلُ الجواز، فلا ينبغي أن يُخالِفَ أحدٌ مِنَ الإسلاميين في جوازِهِ بعدَ الإجماعِ على وقوعِهِ.

أمّا ما حُكِيَ عن أبي مُسْلِم الأصفهاني[٢] من أنَّه أنكرَ وقوعَ النسخ في شريعتِنا وفي ما قبلَها من الشرائع[٣] مُحْتَجّاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ (فصلت: ٤٢) فباطلٌ لا يُعدُّ خلافاً مُخِلاً بإجماع المسلمينَ

(١) انظر «رفع الحاجب»: (٤:١٤١) للتاج السُبكي.

(٢) هو أبو مسلم محمد بن بَحْر الأصفهاني (٢٥٤-٣٢٢هـ). كان كاتباً بليغاً ومفسّراً على مذهب المعتزلة. له «جامع التأويل لمحكم التنزيل» و«الناسخ والمنسوخ». انظر ترجمته في «لسان الميزان»: (٥:٨٩) لابن حجر، و«بغية الوعاة»: (١:٥٩)، و«طبقات المفسّرين»: (٢:١٠٩) للداوودي.

(٣) قد وضَّح التاج السبكي مذهب أبي مسلم في «رفع الحاجب»: (٤:٤٧)، وبَيَّن أن الخلافَ معه خلافٌ لفظيٌ، وذلك أنَّ أبا مسلم يجعل ما كان مُغيّاً في علم الله تعالى كما هو مُغيّاً باللفظ، ويُسَمّى الجميع تخصيصاً، ولا فرقَ عنده بين أن يقول ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧) وأن يقول: صوموا مُطلقاً، وعِلْمُه مُحيطٌ بأنه سينزلُ: لا تصوموا وَقْتَ الليل، والجماعةُ يجعلون الأول تخصيصاً والثاني نَسْخاً. ولو أنكرَ أبو مُسلم النَّسْخَ بهذا المعنى لزمَه إنكارُ شريعةِ المصطفى ﷺ وإنما يقول: كانت شريعةُ السابقين مُغيّاة إلى مبعثه عليه الصلاة والسلام.

وسائرِ المِلَل - خلاف أكثرِ اليهود - على وقوع النسخ، وذلك أنه يلزمُ أمرانِ باطلان:

أحدُهما: إنكارُ إطلاقِ لفظِ النسخ، وهو مخالفٌ للنصّ، لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ الآية (البقرة: ١٠٦).

وثانيهما: إنكارُ ارتفاعِ الشرائعِ السالفةِ بشريعةِ نبيِّنا محمدٍ ﷺ وهو أيضاً باطلٌ.

وما اعتُذِرَ به عنه - من أنّ مرادَه بذلك أنّ الشريعةَ المتقدِّمةَ موقَّتةٌ إلى ورودِ الشريعةِ المتأخِّرة، إذ ثبتَ في القرآنَ أنّ موسى وعيسى عليهما السلامُ بَشَّرا بشريعةِ نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ وأوجَبا الرجوعَ إليه عند ظهورِه؛ وإذا كان الأول موقتاً لا يُسمّى الثاني ناسخاً - باطلٌ أيضاً؛ لأنّه لا يلزمُ عليه إنكارُ صُوَرِ تسميةِ النسخ نسخاً مع ثبوتِ النصِّ بذلك. على أنّا لا نُسلِّمُ أنّ البِشارةَ والإيجابَ يقتضيانِ توقيتَ أحكامِها، لاحتمالِ أنْ يكونَ الرجوعُ إليه لكونه مفسِّراً أو مقرراً أو مبدِّلاً للبعضِ دونَ بعض، فمِنْ أينَ يلزَمُ التوقيت؟ بل هي مطلقةٌ يُفهَمُ منها التأبيد، فتبديلُها يكونُ نسخاً. ولو سُلِّمَ فمِثلُ التوجُّه إلى بيتِ المَقدِس والوصيَّةِ للوالدَينِ ووجوبِ ثباتِ العشرين للمئتَينِ كان مطلقاً فرُفِعَ.

أمّا ما احْتجَّ به مِن ظاهرِ قولِه تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ (فصلت: ٤٢) فأُجيبَ عنه بأنّ المُرادَ: لم يتقدَّمه من كُتُبِ الله ما يُبطِلُه ولا يقَعُ بعدَهُ ما يُبطِلُه. وحاصلُ الجواب أنّ الإبطالَ ليسَ هو عَينَ النسخ، بل الإبطالُ في الآيةِ إنما هو بمعنى إظهار البطلان، والإبطال بهذا المعنى غير النسخ. قال البدرُ الشمَّاخيُّ[1] رحمه اللّه تعالى: وحَمَلَ - أي النافي للوقوع - أكثر الآياتِ التي وقعَ فيها النسخُ على التخصيصِ، والردُّ عليهم بالإجماع على أنَّ شريعتَنا ناسِخةٌ لما قَبْلَها، والله أعلم.

(١) شرح مختصر العدل والإنصاف، ص ٤٧١.

ثم إنّه أخذَ في بيانِ محلّ النسخِ فقال[1]:

يكون في الأمرِ وفي النهـي وإنْ بصيغةِ الإخبارِ جاءَ فاسْتَبِن
ما لم يكـونا في صفاتِ البـاريْ ولا يصـحُّ النسـخُ للأخبـارِ
وصـــحَّ فيهمـــا وإنْ تَقَيَّـــدا بمقتَضِي الـدَّوامِ نحوُ: أبدا
لأنّ مـا فيـــهِ مِـــنَ التأبيـــدِ مُنْحَصِرٌ فـي ذلـك التمديـدِ
كنحـــوِ صُومُـــوا أبـــداً لا تَمَّـــا معناهُ حتى يُنْسَخَ الحُكمُ أعلَما

اعلم أنّ الأمرَ والنهيَ الشرعيّين هما محلُّ النسخِ الشرعيِّ، فيكونُ فيهما وإن وَرَدا بصيغةِ الخبرَ كأمرتُكُمْ بكذا ونهيتُكم عن كذا. ومنه ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ (المائدة: ١)، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ (المائدة: ٣) ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧)، ونحوُ ذلك من الآيات، لأنّ المقصودَ منها إنما هو إباحةُ الشيءِ أو تحريمُه أو إيجابُه، وهو معنى الأمرِ والنهي، وليسَ المرادُ منها الإخبارَ عن الحلّ والتحريمِ والإيجابِ الواقع في الماضي حيثُ لا يمكنُ تغييرُ مدلولِ الأخبار عنها، لكن يُشترَطُ في صحّة النسخِ في الأمرِ والنهي المذكورَين أنّ يكونا فرعِيَّيْن، قال يَصِحُّ نسخُهما إذا وَرَدا في معرفةِ اللهِ تعالى أو معرفةِ صفاتِه كـ ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، ونحو ذلك[2]. وكذلك لا يَصحُّ نسخُهما في نحوِ: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ (محمد: ٣٣)، ﴿لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ (يس: ٦٠).

وجوَّزَ بعضُ الظاهِريةِ نسخَ التوحيدِ، وأجازَ الأمرَ بالتثنيةِ والتثليثِ وبعبادةِ

---

(١) لتمام الفائدة، انظر «أصول السرخسي»: (٥٩:٢)، و«شرح اللمع»: (٤٨٩:١) للشيرازي، «والواضح في أصول الفقه»: (٢٤٣:٤) لابن عقيل الحنبلي، و«العدل والإنصاف»: (١٦٣:١) للوارجلاني، و«المعتمد»: (٣٨٢:١) لأبي الحسين البصري، و«رفع الحاجب»: (٣٨٢:٤) للتاج السُّبكي.

(٢) عبارةُ الشمس السرخسي في «أصوله»: (٥٩:٢): وفي هذا بيانُ أنّه ليس في أصلِ التوحيدِ احتمالُ النَّسخِ بوجهٍ من الوجوه، لأنّ الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزلْ كان ولا يزالُ يكون. ومن صفاتِه أنه صادقٌ حكيمٌ عالمٌ بحقائق الأمور، فلا احتمالَ للنسخِ في هذا الوجْهِ من الوجوه.

غيرِ الله تعالى، وبأن يكونَ التوحيدُ يومَئذٍ كفراً لو فُعِلَ، وتغالى حتى قال: لو أرادَ أن يتخِذَ ولداً لَفَعَل! قال البدرُ الشّماخيّ: والمجوِّز لذلك أبو بكر الظاهريّ[١]، وبُطلانُ هذا القولِ لا يخفى على ذِي بالٍ لِمَا فيه من عَكسِ الحقائقِ وتجويزِ المستحيلِ عقلاً وشرعاً تعالى الله عما يقولُ المبطِلون عُلُوّاً كبيراً.

أمّا قولُ المصنِّفِ: «ولا يصحُ النسخُ للأخبار» فمعناهُ: أنَّ الأخبارَ التي لم تكُن في معنى الأمرِ والنهيِّ لا يصحُ نسخُها.

اعلم أنَّ الإخبار إمّا عن الأحكامِ الشرعيةِ الفرعية كـ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (المائدة: ٣)، أو الأحكام العقلية كـ «العالمُ حادثٌ»، أو عن الأحكام الحسيّةِ كـ «النّار حارّةٌ» و«الماءُ باردٌ»، فالإخبارُ عن الأولِ مما يقبَلُ النسخَ كالإخبارِ عن حِلِّ الشيءِ أو حُرمتِه، لأنهما في معنى الأمرِ والنهي مثلُ: «هذا حلالٌ» ثم أخبَرَ عن حُرْمتِه، و«ذاك حرامٌ» ثم أخبرَ عن حِلِّه. واختلفوا في صحةِ نسخ الإخبار عن الأحكام الغير الشرعيةِ الفرعية. قال بعضُ المعتزلةِ والأشعرية[٢]: يجوزُ النسخ في الخبرِ مطلقاً إذا كان مدلوله متكرِّراً وكان الإخبارُ

---

(١) هو الإمامُ المفنّن، أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري (٢٥٤-٢٩٧هـ) كان من أصحاب البصر التام بالحديثِ وبأقوال الصحابة. مجتهداً لا يُقلّدُ أحداً. تفقّه بأبيه، وكان يناظر ابن سُريج. له كتاب «الزهرة» في الأدب، وهو مشهور. له ترجمة في «تاريخ بغداد»: (٢٥٦:٥)، و«وفيات الأعيان»: (٢٥٩:٤)، و«سِيَر أعلام النبلاء»: (١٠٩:١٣) وانظر «شرح مختصر العدل» ص٤٧٢.
قلت: هذا القولُ المنسوبُ لأبي بكرِ الظاهريِّ قد تقلّده ابن حَزْم، وسطَّره في كتاب «الأحكام في أصول الأحكام»: (٧٣:٤) حيث قال: إنَّ اللهَ عزّ وجلّ قادرٌ على أن ينسخَ التوحيد، وعلى أن يأمُرَ بالتثنيةِ والتثليث وعبادةِ الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حِكْمةً وعدلاً وحَقّاً، ولكان التوحيدُ كُفراً وظُلماً وعَبَثاً، ولكنه تعالى لا يفعلُ ذلك أبداً، لأنه قد أخبرنا أنه لا يُحيلُ دينَه الذي أمرَنا به، فلمّا أمِنّا ذلك صار ما تبرأ الله منه كفراً وظلماً وعَبَثاً... إلى قوله فهذا دينُ الله عزَّ وجلَّ الذي نصَّ عليه بأنّه يفعلُ ما يشاء، وإنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) وأنه لو أراد أن يتَّخذَ ولداً لاصطفى ممّا يخلقُ ما يشاء، وهذا هو القولُ الذي دلّت العقولُ على صحته وبُطْلان ما عداه. انتهى كلامه. وقد علّق عليه العلاّمة أحمد محمد شاكر رحمه الله بقوله: كلا بل هذا إلغاءٌ للعقلِ جُمْلَةً. ورحم الله ابن حزمٍ فقد غلا في التمسّك بالظاهرِ حتى وصل إلى ما ترى!

(٢) انظر «المعتمد»: (٣٨٧:١) لأبي الحسين البصري، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»: (١٧٦:٢).

عنه عامّاً، كما لو قال: عَمَّرْتُ زيداً ألفَ سنة، ثم بيَّن أنه أرادَ تسعَ مئة بخلافِ ما إذا لم يكن متكرِّراً، نحوَ قولِه: أهلَكَ الله زيداً، ثم قال: ما أهلكه؛ لأنَّ ذلك يقعُ دفعةً واحدةً، فلو أخبرَ عن إعدامِهِ وإيجادِهِ جميعاً كان تناقضاً.

وفصَّلَ بعضُهم بينَ الماضي والمستقبلَ فمَنَعه في الماضي وجوَّزَه في المستقبل، لأنّ الوجودَ المتحقِّقَ لا يمكنُ رفْعُه بخلافِ المستقبَل، لأنه منعٌ من الثبوت.

وذهبَ قومٌ - منهم صاحبُ «المنهاج» - إلى أنّه يصحُّ دخولُ النسخ في الأخبار إذا جازَ التغيُّرُ في مضمونِها[1]، نحوَ أن يُخبِرَ النبيُّ ﷺ أنَّ فلاناً كافرٌ، فيجوز لنا أنْ نُخبِرَ بذلك، ثم يُسْلِمُ فيُخْبِرُ النبيُّ ﷺ بأنه مسلمٌ، فيجوزُ لنا الإخبارُ بذلك ويحرُمُ الإخبارُ بأنه كافرٌ. قالوا: فقد نُسِخَ الخبَرُ بجوازِ التغيُّرِ في مدلولِه. قالوا: ولا يَصحُّ فيما لا يتَغيَّرُ كالإخبارِ بأنّه عَمَّرَ نُوحاً ألفَ سنة، ثم يُخبِرُ بأنه عَمَّرَهُ خمسَ مئة وذهبَ الجمهورُ إلى عدَمِ جوازِهِ مطلقاً. قال الإزميريّ[2]: وهو الصحيح؛ لأنّ النسخَ توقيتٌ، وهو لا يستقيمُ في الخبَر، لأنّه لا يُقال: اعتقدوا الصدقَ في هذا الخَبرِ إلى وقتِ كذا ثم اعتَقدوا خلافَه بعدَ ذلك! فإنّه بداءٌ وجهل، وذلك على الله مُحال.

قال البدرُ الشمَّاخيُّ[3]: وظاهِرُ مَيلِ المصنِّف - يعني أبا يعقوب - إلى جوازِ نسخ الإخبارِ عن الثوابِ والعقابِ تَبعاً لنسخِ الأمرِ والنهي، كما إذا أخبرَ أنّ الثوابَ لِمَنْ صلَّى إلى بيتِ المقدسِ أوّلاً، ثم أَخْبَرَ أنَّ العِقابَ لِمَنْ صَلّى إليها بعد نسخِ استقبالها. قال: وفيه نَظَرٌ؛ لأن الثوابَ لم يُنسَخ، لأنه كان متعلِّقاً بثبوتِ الصلاةِ إلى بيتِ المقدس، ولم يُخبِرْ عن ثبوتِ الثوابِ مطلقاً بل بقَيدِ

(١) وممّن قال بذلك الإمام الفخر في «المحصول»: (٣٢٥:٣).

(٢) «حاشية مرآة الأصول»: (١٧٦:٢).

(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (ص٤٧٢).

وجوبِ استقبالِ بيتِ المقدِس، والأخبارُ بالعقابِ بعدَ زوالِ الوجوبِ الأول، والخبرانِ لا يتعارضانِ إلاّ إذا اتّحدَ وقتُهما.

أقول: وبمثلِ هذا الجوابِ ينبغي أن يُقالَ على تمثيل المجوِّزين لنسخ الخبرِ إذا صحَّ تغيُّرُ مدلولِه، كالإخبارِ عن الكافرِ بالكُفر ثم الإخبارِ عنه بعدَ إسلامِه بالإسلام، لأنّ الخَبَر عن كلِّ واحدٍ من حالَيهِ إنما هو باعتبارِ قَيدِ الحالةِ التي هوَ عليها لا خبَرٌ مطلقاً، فقولُه: فُلانٌ كافر؛ أي: ما دامَ على هذه الحالة، فلا يكونُ نَسْخاً للخبَر بهذا الاعتبار، والله أعلم.

واعلم أنهُ يصحُ النسخُ في إيقاع الخبَرِ بأنْ يُكلِّفَ الشارعُ أحَداً بأنْ يأمُرَهُ بأمرٍ ثم ينهاه. قال البَدْرُ: وهو راجعٌ إلى الأمرِ والنهي. قال صاحبُ «المنهاج»: وذلك نحو أن نُؤمَرَ بأن نَصِفَ الله تعالى بأنه سميعٌ بصيرٌ ثم نُنْهى عن ذلك، أو عكسَ ذلك؛ فإنه يجوزُ تغيُّرُ حكمِ النُّطقِ باللفظِ وإنْ كان المدلولُ لا يتغيَّر، فقد يكون إطلاقُ اللفظِ مَفسَدةً وإن كان صِدْقاً، وقد يكون مَصلَحةً فيجوز النهيُ عنه بعدَ الأمرِ والأمرُ به بعد النهي بحَسَبِ المصلَحة. قال: وهذا (لا)[1] إشكالَ فيه. أقول: نعم (لا)[2] إشكالَ فيهِ إذا اعتبرْنا المصالحَ تفضُّلًا منه تعالى وإذا لم نعتَبِرها أيضاً، إذ لا محالَ فيه، وحِكَمُ الله كثيرة، ولا يلزمُ انحصارُها في حصولِ المصلَحةِ ودفعِ المفسَدة، ولا يجبُ الاطِّلاعُ على جميعِها، بل يستحِلُّ ذلك، والله أعلم.

وقولُ المصنِّف: «وصحَّ فيهما وإن تقيَّدا» إلى آخِرِه، معناه: أنَّ النسخَ يصحُّ في الأمرِ والنهي وإن قُيِّدا يقتَضي أنهما مؤبَّدان، نحو صُوموا أبداً؛ لأنّ ذلك التأبيدَ إنما هو مُنْحَصِرٌ في مُدَّةِ التكليفِ بذلك الحُكم، فمعنى (صوموا أبداً) أي: حتى يُنسَخَ حُكمُ الصيام، لأن تأبيدَ كلِّ شيء إنما يكون بحسَبِه.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

اعلم أنه إذا أُبِّدَ الحُكمُ فإمّا أنْ يُؤبَّدَ بكلامٍ مُحكمٍ لا يصحُّ أن يَتطَرَّقَ عليه رفعٌ في وقتٍ مِنَ الأوقات، كما إذا قالَ الشارعُ: هذا الحكمُ دائمٌ مستمِرٌّ إلى يوم القيامةِ، أو: صُومُوا شهرَ رمضانَ إلى يوم القيامة، أو نحوَ ذلك، فهذا لا يَجوزُ عليهِ النسخُ اتفاقاً، لأنَّ تأبيدَه بهذا اللفظِ متضمِّنٌ للإخبار بدوامِه فنَسخُه يكونُ من بابِ نسخِ مدلولِ الخبرِ الذي لا يصحُّ نسخُه اتّفاقاً.

وإمّا أن يؤبّدَ بكلام يُحتَمَلُ معه الرفعُ كأبداً ودائماً ونحوِهما، فهذا يصحُّ نسخُه، لأنّ ذلك التأبيدَ يُحمَلُ - بعد وُرُودِ الناسخ - على تلك المدة، فنَحكُمُ أنّ أبداً ونحوَها في الكلامِ السابقِ مقصودٌ به إبقاءُ الحُكمِ في مدّةِ التكليفِ، وعلى ما ذكرْتُه أكثرُ الأصولِيين[1].

وقيل: لا يجوزُ نسخُ المقيَّدِ بـ «أبداً» ونحوِها، لأنَّ فائدةَ التأبيدِ الدوام[2].

قال صاحبُ «المنهاج»: والقائلُ بذلك هم بعضُ المسلمينَ وبعضُ اليهود. احتَجُّوا على ذلك بأنّ لفظَ التأبيدِ إن لم يُفِدِ الدوامَ كان ذكرُه عبَثاً لا فائدةَ فيه، وكلامُ الحكيمِ لا يدخُلُه العَبَث.

وأُجيبَ بأنّ له فائدةً، وهو دوامُه إلى الموت، كما لو قلتَ لعبدِكَ: افعلْ كذا أبداً، فإنّ التأبيدَ يَرتفعُ بالموتِ وارتفاعِ التكليف.

ولنا على أنّ التأبيدَ لا يقتضي الدوامَ المستمرَّ: قولُه تعالى مخبِراً عن اليهود: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (الجمعة:٧)، فأخبرَ الله عنهم أنهم لا يتمنّون الموتَ أبداً، ثم قال سبحانه حاكياً عن أهل النار إنهم يتمنّوْن الموت، حيث قال: ﴿وَنَادَوْاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ (الزخرف: ٧٧)، فاقتضى أن

(١) وهو حاصل عبارة ابن الحاجب في «المختصر» حيث قال: الجمهورُ على جوازِ نَسْخِ مثل: صوموا أبداً، بخلافِ: الصومُ واجبٌ مُستمرٌّ أبداً. انظر «رفع الحاجب»: (٥٧:٤) للتاج السُّبكي.

(٢) وممّن قال بذلك الإمام الجصاص في «أصوله»: (٣٦٣:١). ولتمامِ الفائدة، انظر «كشف الأسرار»: (١٦٥:٣) للعلاء البخاري.

اليهودَ يتمنَّون، ولا يُقال: لم يخبرِ اللهّ عن اليهود أنهم يتمنوَّن بل أخبرَ عن أهلِ النار جُملةً، فيجوزُ أنّ المتمنّي غيرُ اليهود؛ لأنّا نقول: إن المعلوم من حالهم أن الأحبَّ إلى أهل النار كلِّهم الموتُ في تلك الحال، وقد أخبرَ الله تعالى عنهم جميعاً ولم يَخُصَّ أحداً منهم دون أحد، فوجبَ القضاءُ بعمُومِه، والله أعلم.

قال:

والنْسخُ في اللَّفظِ وفي المعنى معا	وفيهِ دونَ اللَّفظِ أيضاً وَقَعا
وهكــذا في جُـزءِ معناه يَصِـحّ	كنسخِ قَيدٍ أو كَرُكْنٍ مُتَّضِحْ
وليسَ نَسْـخُ القَيْـدِ والشــروطِ	نَسْخاً لذي التَّقييدِ والمشرُوط
كالنَّسْــخِ للوُضُـوءِ في العَبـادةِ	والقَيدِ بالإيمانِ في الكَفّارةِ
ولا يكـونُ نسـخُ بعضِ الفَرْضِ	نَسْخاً له كذا مَزِيدُ البَعْضِ
مثالُـهُ لو زِيْـدَ فَـرْضُ الفَجْــرِ	برَكْعةٍ أو نَقَصَتْ في الظُّهْرِ

يَجوزُ نسخُ نَظْمِ الكتابِ والسُنَةِ مع معناهُما المقصودِ المعبّر عنه بالحُكم، وبذلكَ صرَّحَ البدرُ الشماخيُّ رحمه اللهّ تعالى، قال: وتَوقَّفَ فيه بعضُ أئمةِ عُمَانَ، وأجازَه المصنِّف؛ يعني الإمامَ أبا يعقوبَ رحمةُ اللهّ عليه[١].

ويَجوزُ أيضاً نسخُ التلاوةِ دونَ الحُكم، ووقَعَ ذلك، كقولِ عمرَ بن الخطابِ رضيَ اللهّ تعالى عنه: كان فيما أُنزِلَ: (الشَّيخُ والشَّيخةُ إذا زَنَيا فارجُمُوهُما البتّة)[٢]. ويجوزُ أيضاً نسخُ الحُكم دونَ التلاوة، كنَسخ آيةِ السَّيف[٣] لآياتٍ كثيرةٍ وتِلاوتُها باقيةٌ، وكالاعتدادِ بالحَولِ نُسِخَ بأربعةِ أشهُرٍ وعشراً وتلاوتُها باقية، وهيَ قولُه تعالى: ﴿مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة:٢٤٠).

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (ص٤٨٥).

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٣٠)، ومسلم (١٦٩١).

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة:٥) انظر «تفسير ابن كثير» (١١٢:٤).

ومِثالُ ما إذا نُسِخَ التلاوة والحُكْمُ معاً نحوَ ما رُويَ عن عائشةَ رضيَ اللهُ عنها: «عشرُ رضعاتٍ يُحرِّمْنَ، ثم نُسِخْنَ بخَمْس»[1].

قال صاحبُ «المنهاج»: وهذه الروايةُ التي حكَيناها عن عُمَرَ وعائشةَ إنما جئنا بها أمثلةً فقط لِمَا ذَكَرْنا مِن نسخِ التلاوةِ دونَ الحُكم ونَسخِهما جميعاً، إذ لم نَقطَعْ بصحتّها، ولهذا خالَفْنا حُكمَها، ولأنّا لو حَكَمْنا بصحتها كنّا قد أثبتنا بعضَ القرآنِ آحاديّاً، لأنّ نقلَ هذهِ ليس بمتواتر. وقال: ويُحتَمَلُ أن يُقالَ: لا مانعَ من كونِها كانت قرآناً قبلَ نسخِ تلاوتِها، ولا يؤدي تجويزُ ذلك إلى تجويزِ أمرٍ ممتنَع، وبعدَ نسخ تلاوتِها لا نحكُمُ بأنها قرآن، لكن في ذلك بُعْدٌ مِنْ جهةِ لفظِها، فإنه يخالفُ لفظَ القرآنِ في البلاغةِ والفصاحَةِ. قال: والأقربُ أنها ليست مِنَ القرآن[2]، ويُحتَمَلُ أنّ قولَ عُمرَ بنِ الخطّاب رضي الله تعالى عنه: «كان فيما أُنزل» أرادَ فيما أُنزل على محمدٍ ﷺ من الشريعة؛ لا أنَّه من القرآن. إلى أن قال: وأمّا ابنُ الحاجبِ فقطعَ بأنّ هذه المنقولاتِ كانت قرآناً ثم نُسِخَت[3].

ثم قال[4]: والأشبه جوازُ مسِّ المحدِثِ للمنسوخِ لفظُه، وما ذَكَرْتُه من جوازِ نسخِ التلاوةِ والحُكم معاً ونسخِ أحدِهما دونَ الآخر: هو ما عليه جمهورُ الأصوليين. وخالف بعضُهم في نَسْخِ التلاوةِ دون الحُكْمِ. والعكسِ، فمَنَعَ مِن نسخِ أحدِهما دونَ الآخَرِ[5].

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٢)، وابن ماجه (١٩٤٤)، والترمذي (١١٥٠)، وأبو داود (٢٠٦٢) وغيرهم ولفظ الحديث عند مسلم: «كان فيما أُنْزِلَ من القرآن: «عشرُ رضعات معلوماتٍ يُحرِّمْن» ثم نُسِخْنَ بخمسٍ معلومات. فتوفِّي رسول الله ﷺ وهُنَّ فيما يُقْرأُ من القرآن.

قال الإمام النوويّ في «شرح صحيح مسلم»: (٢٨٥:٥): معناه أنَّ النَّسْخَ بخَمْسٍ رضعاتٍ تأخَّر إنزالُه جدّاً حتى إنه ﷺ توفي وبعضُ الناس يقرأ «خمس رضعات» ويجعلها قرآناً مَتْلُوّاً، لكونه لم يبلُغْه النسخُ لقُرْب عَهْدِه، فلما بلغهم النسخُ بعد ذلك، رجعوا عن ذلك، وأجمعوا على أنَّ هذا لا يُتلى. انتهى.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «فضائل القرآن»: (٣٢٦-٣٢٧) لأبي عُبَيْد.

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٧٦) بشرح العَضُد الإيجي.

(٤) يعني ابن الحاجب بإثْرِ كلامِه السابق.

(٥) وقد صنَّف فيه من المعاصرين الفقيه المحدِّث عبدالله الصدِّيق الغُماري، له رسالة مطبوعة هي: «ذوقُ الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة».

قال صاحبُ «المنهاج»: وحَكى ابنُ الحاجبِ هذا القول عن بعضِ المعتزلةِ[(١)]. قال البدر: ومَنعُ نسخِ التلاوةِ دونَ الحكمِ ظاهرُ كلامِ بعضِ أئمّةِ عُمَان، وأجازه المصنِّف، يعني أبا يعقوبَ. قال: وهو الصواب[(٢)].

واحتَجَّ المانعونَ لذلك بأمرين[(٣)].

أحدُهما: أنَّ التلاوةَ معَ الحكم كالعِلَّةِ معَ المعلول، والمفهومِ معَ المنطوق، فلا يَصِحُّ انفصالِ أحدهما عن الآخرَ.

وثانِيْهما: أنّ بقاء التلاوةِ يُوهِمُ بقاءَ الحُكمِ فيُوقعُ في الجهلِ وتزولُ فائدةُ القرآن.

وأُجيب عن الأوّلِ بأن التلاوةَ أمَارةٌ للحكم ابتداءً لا دواماً، فإذا نُسِخَتْ الأمارةُ لم يَنتَفِ مدلولُها، فكذلك إذا نُسِخَ الحُكمُ وحدَه لم يلزَمِ انتفاؤها.

وأُجيبَ عن الثاني بأنه إذا اعتَقَدَ بقاءَ الحكمِ فهو إمّا مجتهِدٌ أو مقلِّد، إنْ كان مُجتهداً فأُتِيَ من تقصيره في البحثِ لا من جهةِ الله تعالى، وإن كان مقلِّداً رجع إلى المجتهد. وفائدةُ بقاءِ التلاوة: كونُه معجِزاً، وفي مجرَّدِ التلاوةِ مصلحةٌ كسائر التعبُّدات.

وقولُ المصنِّف: «وهكذا في جزءِ معناهُ يَصِحّ».. إلخ، إشارةٌ إلى أنّ النسخَ كما صحَّ في الحكمِ دونَ التلاوةِ لِمَا تقدَّمَ كذلك يَصِحُّ في جُزءِ الحكم، وذلك كنسخِ قيدٍ للإجزاءِ وشرطٍ في العبادةِ أو رُكْنٍ منها. مثالُ ذلك: ما لو نُسِخَ الوضوءُ من الصلاة، أو اشتراطُ الإيمان في عِتْقِ الرَّقبة من كفّارةِ القتل، أو نُسِخَتْ ركعةٌ من صلاةِ الظهرِ أو العصر، أو نحوُ ذلك، فإنّ هذا كلَّه جائزٌ أن

(١) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (٦٨:٤) للتاج السُبكي.

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (ص٤٨٤).

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٧٦) بشرح العَضُد الإيجي. حيث استمدَّ منه الإمام السالمي في هذه المسألة.

لو ثبتَ عن الشارع، لكنه لم يثبتْ عنه نسخُ شيءٍ من ذلك، فلو ثَبتَ لوَجَبَ قبولُه.

ثم اختَلَفوا فيما لو نُسِخَ بعضُ العِبادةِ أو شرْطُها، على ثلاثة مذاهِبَ[1]:

أحدُها: وهو الأصحُّ: أن نسخَ البعضِ ليس بنسخٍ للجميع مُطلقاً، سواءٌ نُسِخَ ركنٌ أم شرط، متصل أم منفصِل، وهذا القولُ منسوبٌ لأبي رَشيدٍ وأبي عبدِاللهِ البصْري وأبي الحَسنِ الكَرْخيِّ.

المذهبُ الثاني: للغزالي[2]: إن نسخَ البعضِ نسخٌ للجميع، كان ذلك المنسوخُ رُكناً أم شرطاً. قال ابنُ الحاجبُ[3]: وهذا مخالفٌ للإجماع.

المذهبُ الثالث: لأبي طالبٍ والقاضي عبدِالجبّار: إنّ العبادةَ إنْ نُسِخَ منها رُكْنٌ - كركعةٍ - أو شرطٌ يجري مجرى الركنِ لها - كالقِبلةِ - وهو المتصِلُ بها: فَنسْخٌ للجميع، وإن كان منفصلاً فليسَ بنسخ، فنسخُ وجوبِ الوُضوءِ ليسَ بنسخٍ للصلاةِ عندَهما.

واحتَجَّ أربابُ القولِ الأول بأنّ نسخَ البعضِ - شرطاً كان أوْ ركْناً - لا يكونُ مُزيلاً للجميع، فلا يبطُلُ بنَسخ ذلك البعضِ حكمُ ما بقِيَ بعدَ النسخ، فلا وجْهَ للحكم بنَسخِه، ولو كان ناسخاً له لافتقرَ إلى دليلٍ ثانٍ يدُلُّ على وجوبه. واحتَجَّ الغزاليُّ بأنه قد ثبتَ بطريقٍ شرعيٍّ تحريمُ الصلاةِ من غير وُضوء، وتحريمُ الاقتصارِ على ثلاثٍ من أربع. ونسخُ الوضوءِ والركعةِ لمّا رَفَعَ هذَينِ التحريمَين كان نسخاً بلا ريب. وأُجيب بأنّ ذلك مسلَّمٌ ولكنّ نسخَ هذا الحكم ليسَ نسخاً لوُجوب الصلاة، ولا تَجدَّدَ لها وجوبٌ بأمرٍ ثانٍ، وما لم يَبطُلْ وُجوبُه كيف يكونُ منسوخاً؟

---

(١) انظر تفصيل هذه المذاهب في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: (١٣٢:٤) للتاج السبكي.
(٢) انظر «المستصفى»: (١١٦:١) للغزالي.
(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٨٦) بشرح العَضُد الإيجي.

قال صاحبُ «المنهاج»: والأقربُ عندي أنّ الخلافَ في هذه المسألةِ لفظِيٌّ وليس بمعنويّ. بيانُ ذلك: أنّ أهلَ القولِ الأوّلِ لا يُنكِرونَ أنه قد ارتفعَ بذلك التحريمانِ المذكوران، والغزاليّ لا يُنكرُ أنّ وجوبَ الصلاةِ والثلاثِ الرَّكعاتِ لم يَرتفعْ بارتفاعِ وُجوبِ الوضوءِ والرَّكعة، فحينئذٍ لم يَبْقَ الخلافُ بينَهم إلاّ في الوصفِ للمَنْقوصِ عنه بكونه منسوخاً أم لا. قال: والأقربُ أنه هنا لا يُسمى منسوخاً، لأنه لم يَزَلْ وجوبه ولا أجزاؤُه، ولا ثبتَ وجوبُه بأمرٍ غير الأمرِ الأوّل. وأمّا زوالُ تحريمِ فعلِه فذلك حكمٌ هوَ كالأجنبيّ، وحُجَّةُ القائلينَ بالتفصيلِ هيَ عَينُ حُجَّةِ الغزالي، إلاّ أنّهم لم يجعَلوا الشرط والرُّكن المنفصِلَين بمنزلةِ الشرطِ والرُّكن المتَّصِلَين، فمعهَم أنّ المتصلَ هو الذي يكونُ بنَسخِه نسخُ الباقي، والجوابُ عنه هو عَينُ الجوابِ عن حُجَّةِ الغزالي.

وقولُه: «كذا مزيدُ البَعْضِ» إلخ، يعني أن زيادةَ بعضٍ على الفرض المتقدِّم لا يكونُ نسخاً لذلك الفرضِ الأوّلِ، كما أنَّ نَسْخَ بعضِ الفرضِ لا يكون نَسْخاً للباقي، سواءٌ كانَ ذلك الزائدُ رُكناً أو شرطاً، وسواءٌ كان عبادةً مستقِلّةً بنفسِها أو غيرَ مستقِلّة.

اعلَمْ أن العِبادات المستقِلّة إذا زِيدَتْ على فرائضَ لم تكُنْ نسخاً لها عندَ الأكثر. قال ابنُ الحاجِب[1]: وعن بعضهم زيادةُ صلاةٍ سادسةٍ نسخٌ. قال أبو الحُسين[2]: لم يَختلِفِ الناسُ في أنّ زيادةَ عبادةٍ على العباداتِ لا تكونُ نسخاً، ولا زيادةُ صلاةٍ على الصلاة. قال: وإنما جَعلَ أهلُ العِراقِ زيادةَ صلاةٍ على الصلوات الخمسِ نسخاً لقولِهِ عزَّ وجلّ: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ (البقرة: ٢٣٨)؛ لأنه جعلَ ما كان وَسَطاً غيرَ وَسَط[3]، وقد

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٨٤) بشرح العَضُد الإيجي.

(٢) في «المعتمد»: (١:٤٠٦).

(٣) كذا في أصل المصنِّف. والذي في «المعتمد»: لأنّه يجعل ما كان «وُسْطى» غَيْرَ وُسْطى. ولعلّه الأشبه بالسياق.

اعترَضَ عليهم[1] بأنه يَلزَمَهُم ذلك في كلِّ عبادةٍ مستقِلَّةٍ زِيدَتْ على عبادات؛ لأنّها صَيَّرَت الأخِيرةَ غيرَ أخِيرة، وذلك مخالِفٌ للإجماع.

قال صاحبُ «المنهاج»: ولا أدري ما يقولُ العِراقِيونَ في نحوِ الزيادةِ على صومِ رمضانَ صومَ شَوّالٍ أو غيره، هل يجعلُونَه نسخاً كالصلاةِ السادسةِ؟ ظاهرُ ما حَكاهُ أبو الحُسَين من اتفاقِ الناس على أنّ الزيادةَ المستقِلّةَ ليسَتْ نسخاً لِمَا زِيدَ عليهِ أنّ العراقيين إنّما قالوا في الصلاةِ السادسةِ: إنها نسخٌ لأجلِ النصِ على أنَّ في الصلواتِ وُسطى، وذلك يُبطِلُ أوسطِيّتها؛ لولا ذلكَ لَمَا جَعَلوه نسخاً، وهذا يَقتضِيَ أنهم يُوافقون في الزيادةِ على شهرِ رمضانَ أو نَحوِه أنها ليست نسخاً له.

وأمّا زيادةُ جُزءٍ مُشتَرِطٍ فاختُلِفَ فيه[2]، فقال القاضي عبدُالجبَّار: الزيادةُ في النصِّ نسخٌ إن لم يَجُزِ المَزِيدُ عليهِ إلاّ بها، كزِيادةِ ركعةٍ في الفَجْر، وإلاّ فلا كزيادةِ عشرين في حدِّ القاذِفِ وزيادةِ التغريب على الحدِّ. وقال أبو عبدِالله البَصْريُّ وأبو الحسَنِ الكَرْخِيّ: بل الزيادةُ نسخٌ مطلقاً، أي: سواءٌ كانَ المزيدُ عليهِ يُجزِئُ من دونِها أم غيرَ مُجزِئ، لكنّهما يقولانِ: إنما تكونُ نسخاً إنْ تغيَّرَ بها الحكمُ في المستقبَل. وقال أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ وأصحابُ الشافعيّ: ليسَ الزيادةُ بنَسخٍ مطلقاً؛ أي: سواءٌ تغيَّرَ بها الحكمُ أم لم يتغيَّرْ، وسواءٌ أجزَأَ المزِيدُ عليه من دونِها أم لم يُجزِئ. وهذا القولُ هو الذي مَشَيْتُ عليهِ في النظْم، وهو الصحيحُ عندَنا. وحُجَّتُنا على ذلكَ: أنّ زيادةَ المَزيدِ في العِبادةِ إنما يكونُ مأموراً بضَمِّه إلى العبادةِ الأولى، فالدليلُ الذي أوجبَ علينا تلك الزيادةَ ساكتٌ عن حُكم المزيد عليه، فظَهرَ أنّ المزيدَ عليه ثابتٌ بالدليل السابِق. وأنَّ الزيادةَ إنما تَثبُتُ بالدليلِ الآخَر، وإذا ثبت الأمرانِ من الدليلين وجبَ بقاءُ كلٍّ واحدٍ من

---

(١) قد ذكر أبو الحسين أنَّ الذي اعترض عليهم هو القاضي عبدالجبَّار المعتزلي.

(٢) انظر «المعتمد»: (٤٠٥:١) لأبي الحسين البصري حيث استوعب اختلاف في هذه المسألة وكأنَّ الإمام السالميَّ قد استمدَّ منه في هذا الموطن.

الدليلَين على أصلِه، فلو قَضَيْنا بنسخِ المزيدُ عليه بتلك الزيادة لَلَزم إلغاءُ الدليلِ الأوّلِ الذي وجبَ به ذلكَ الفرضُ وبَقِيَ المزيدُ عليه في حُكم السُّقُوط، وهذا باطلٌ قطعاً. ولكلِّ واحدٍ من الأقوالِ المذكورةِ حُجَجٌ لا نُطِيلُ بذكرِها مخافةَ التطويل.

واعلَمْ أنّ ثمرةَ الخِلافِ في كَونِ الزيادةِ نَسخاً أم لا إنما تَظهرُ حيثُ يكونُ المَزيدُ عليهِ قَطعياً ثابتاً بآيةٍ أو خبرٍ متواترٍ، فالزيادةُ الواردةُ عندَ مَن جعلَها ناسخةً لا يُقبلُ فيها خبَرُ الواحدِ ولا يجوزُ إثباتُها بقِياس، فمَنْ جعلَ التغريبَ والحكمَ بالشاهدِ واليمينِ ناسخَينِ لم يقبَلِ الأخبار الواردةَ ولا يُجيزُ العملَ بهما، وكذلك ما أشبَهَهُما في ذلك. ومن لم يجعَلْهما ناسِخَيْن قَبِلَ فيهما خَبَرَ الواحدِ والقياسَ الظنيّ وعَمِل به.

أقول: وإنما لم نعملْ بالتغريبِ في الزيادةِ على حدِّ البِكْر، والحُكم بالشاهِدِ واليمين، لكونِ الخبرَينِ لم يَصِحّا معنا في ذلك، لا لأَجْلِ أنّ ذلك نسخٌ لِمَا تقرَّر مِنَ الحَدِّ بالجَلْدِ والحُكْمِ بالشاهدين، والله أعلم.

ثم قال:

والفَحْـوى دونَ أصلِها لا تُنْسَـخُ ... ويُنْسَخُ الأصلُ، وقيل: تُنْسَخُ

اعلَمْ أنّه يَجوزُ نسخُ الفَحوى وأصلِها معاً، صرَّحَ بذلكَ الأصوليون[1]. قال صاحبُ «المنهاج»: ولا أعرِفُ في ذلك خلافاً[2]. مثالُه: أنْ يُنسَخَ قولُ الولدِ لوالدَيه: أُفٍّ، وأن يَضربهما. ويجوزُ أيضاً نسخُ أصلِها دونَها، نحوُ أن يُنسَخَ تحريمُ التأفيفِ بإباحتِه دونَ الضّرْبِ، فهذا جائزٌ عندَنا وعندَ المعتزلةِ، واختارَه ابنُ الحاجبِ، وصحّحه البدْرُ الشماخيّ[3].

(١) في الأصل: الأصوليين. وهو خطأ.

(٢) انظر «المعتمد»: (٤٠٤:١) لأبي الحسين البصري، و«رفعُ الحاجب»: (١٠٣:٤) للتاج السُّبكي.

(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (ص٤٧٩).

وأمّا العكسُ ـ وهو أنْ يُنسخَ الفَحْوى دونَ أصلِها - قال صاحبُ «المنهاج»: ففيه تفصيل، وهو أنّه إنْ لم يكُنْ فيه معنى الأوْلى؛ أي: إنْ لم يكُن حُكمُ الفَحْوى أَوْلى من حُكْمِ أصلِها في كونِهِ منهياً عنه أو مأموراً به، جازَ نسخُ الفَحْوى دونَ أصلِها كما يَجوزُ نسخُ أصلِها دونَها. مثالُ ذلكَ قولُه تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ (الأنفال: ٦٥)، فهاهُنا أصلٌ وفَحْوى، فالأصل وجوبُ ثباتِ عشرينَ لمِئتين، والفَحوى وجوبُ ثباتِ واحدٍ لعَشَرَة، فيجوزُ نسخُ الفَحْوَى - وهو ثباتُ الواحدِ للعشرةِ - دونَ الأصلِ وهو وجوبُ ثباتِ العشرينِ لمئتين، فلمّا كانَ الفَحوى وأصلُها مستَوِيينِ في الحكم؛ أي: لا أولَويةَ لأحدِهما بالأمرِ دُونَ الآخر، جازَ نسخُ أيِّهما دونَ الآخر، إذ لا وجهَ يَقتضي مَنْعَ ذلك وإنْ كانتِ الفَحْوى أوْلى من أصلِها بالحُكم، فلا يَجوزُ نسخُ الفَحوى وهي أوْلى بالحُكم، وذلك كنسخ تحريم الضَرْبِ ونحوه للوالِدَين دونَ التأفيفِ لهما؛ لأنّ مِنَ البَعيدِ أن يُباحَ ضربُهما - وهو أغلظُ حُكماً - ويَحرمُ التأفيفُ بهما وهو أخَفُّ حكماً، فلا يَصِحُّ نسخُ الفَحوى حيثُ يكونُ فيها معنى الأوْلَى دونَ أصلِها؛ لأنّ فيهِ نَوْعاً من المناقَضةِ. قال صاحبُ «المنهاج»: هذا هو الصحيح.

وأمّا ابنُ الحاجِبِ فقد اختارَ منعَ نسخ الفَحوى دونَ أصلِها على الإطلاق[1]، وتَبِعَه على ذلك البَدْرُ الشماخيّ، لكن احتجاجَهُما يَقتضي أنهما يُوافِقان صاحبَ «المنهاج» في أنه لا يمتنعُ نسخُ الفَحْوى إلاّ حيثُ يكونُ فيه معنى الأَوْلى، ويَنبَغي أنْ يُحمَلَ عليه إطلاقُ النظم أيضاً. هذا إنْ جعَلْنا اسمَ الفَحْوى شامِلاً لِقسْمَيّ مفهومِ الموافقة، أمّا إذا جَعَلْناه خاصّاً بالأوْلى فلا إطلاقَ في النظم ولا في كلاميَ ابنِ الحاجِبِ والبدْرِ الشماخيّ.

وقيل: يجوزُ نسخُ الأصلِ دونَ الفَحْوى والعكسُ. وقيل: بمنعِهما. واحتجَّ

(١) عبارتُه في «المختصر»: المختارُ: امتناعُ نَسْخِ الفَحْوى دون أصْلِه وانظر «شرح مختصر العدل» (ص٤٧٩).

المجوِّزُون لهما جميعاً على الإطلاق بأنهما دلالتانِ[١]، فجازَ رَفْعُ كلٍّ واحدٍ منهما، وأُجيبَ بأنّ هذا إذا لم يكُنْ ثَمَّ استلزام، فأمّا إذا كان تحريمُ الأصلِ يَستلزِمُ تحريمَ الفَحْوى فلا.

واحتَجَّ المانِعونَ على الإطلاقِ بأنَّ ثبوتَ حكمِ الفَحوى تابعٌ لثبوتِ حكمِ الأصلِ، لأنه لم يُعلمْ تحريمُ الضرْبِ إلاّ من تحريمِ التأفيفِ، فإذا ارتفعَ تحريمُ التأفيفِ ارتفعَ تحريمُ الضرْب، وأُجِيبَ بأنَّه لا نُسلِّمُ أنّ ثبوتَ حُكمِ الفَحوى تابعٌ لحُكمِ الأصلِ في الثبوت، بل يَصِحُّ ثبوتُ حُكمِ الفَحوى ولو ارتفَعَ حكمُ الأصل، وإنما هو تابعٌ له في الاستدلالِ فقط، فتحريمُ التأفيفِ دليلٌ على تحريمِ الضرْب. ورفعُ التأفيفِ لا يَرْتَفِعُ الاستِدلالِ بِه ولو نُسِخ[٢]، والله أعلم. ثم قال:

ويُنْسَخُ المفهومُ دونَ المتْنِ ونَسَخُوا بِهِ الدليلَ الظنّيْ

يجوزُ نسخُ مفهومِ المخالفةِ دونَ المتْنِ[٣]. والمُرادُ بالمتنِ الأصلُ الذي ثبتَ به المفهومُ، وكذلك أيضاً يجوزُ نسخُ الدليلِ الظنِّيِّ بمفهومِ المخالفةِ إذا تأخَّرَ عنه، وهذا الجوازُ إنّما هو على مَذهبِ مَنْ جَعَلَ مفهومَ المخالفةِ دليلاً شرعياً، أمّا على مذهَبِ مَنْ منعَ كونه دليلاً فلا يثبُتُ النسخُ فيهِ ولا به، لكونِه عندَه غيرَ دليل، ولا يكونُ النسخُ بغَيرِ دليلٍ مُثبِتٍ للحكم، والنسخُ إنّما يكونُ لِمَا ثبتَ مِنَ الحكمِ الشرعيّ. فمثالُ نسخِه ما وقعَ في نسخِ وجوبِ ثباتِ المئةِ للألفِ، فإنّ وجوبَ ذلك دالٌّ على وُجُوبِ ثباتِ العَشَرةِ للمئة بطريقِ المفهوم. وبنَسخِ وُجوبِ ثباتِ المئةِ للألفِ نُسِخَ وجوبُ ثباتِ العَشَرةِ للمئة أيضاً. أمّا نسخُ المفهُومِ مَعَ أصلِهِ فممّا لا إشكالَ فيه، والله أعلم.

(١) أي: متغايرتان. فجاز رَفْعُ كلٍّ منهما بدون الآخر.

(٢) انظر «رفع الحاجب»: (١٠٤:٤) للتاج السُّبكي حيث استمدَّ منه الإمامُ السالمي رحمه الله.

(٣) انظر «الإبهاج في شرح المنهاج»: (٢٥٨:٢) للتاج السُّبكي.

ثم قال:

وَيَنْسَـخُ المقِيْـسَ نَسْـخُ أصْلِـهِ إذْ مِنْه أخْـذُ حُـرْمِـهِ وحِلِّهِ

المرادُ بالمَقِيس هاهُنا: حكمُ الفَرْع، والمرادُ بأصلِه: حُكمُ الصُّورَةِ التي وردَ فيها النصّ، والمعنى أنّ نسخَ أصلِ القياس نسخٌ لفرعِه، ولا يَصِحُّ بقاءُ حكمِ الفَرعِ مَعَ نسخِ الأصل، لأنّ الأصلَ هوَ الذي أُخِذَ منه حكمُ الفرعِ من تحريمٍ وتحليلٍ وغيرِ ذلك. هذا قولُ أكثرِ الأصوليين(١)، وصحّحه البدرُ رحمهُ الله تعالى(٢). وقيل: يَصِحُّ بقاءُ الفرعِ بعدَ نسخِ أصلِه(٣).

والحجَّةُ لنا على عدمِ صحّتِه: أنّ العلّة بنَسخِ حُكمِها خرجَتْ عن كونِها مُعتبرةً، فلا فرعَ. وأيضاً فلو صحَّ بقاءُ الفرعِ مع نسخِ أصلِه لَصَحَّ ثبوتُ حكمٍ شرعيٍّ بلا دليل، وهو باطلٌ قطعاً. واعترِضَ عليهِ بأنّه إنّما حَكَمْتُم بانتفاء حُكْمِ الفرعِ بالقياسِ على انتفاءِ حكمِ الأصلِ بغَيرِ علّة، وأُجيبَ بأنّه إنما حَكمنا بانتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ عِلَّتِه.

واحتجَّ المجوِّزُون لبقاءِ الفرع بعدَ نسخِ أصلِهِ بأنَّ الفرعَ تابعٌ للدلاَّلَةِ لا للحُكم، كالفَحْوى. وأُجيب بأنه يَلزَمُ من زَوالِ الحكم زَوالُ الحِكمةِ المعتبَرة، فيَزُولُ الحكمُ مطلقاً لانتفاءِ الحِكمة(٤)، والله أعلم.

---

(١) انظر «البرهان»: (٨٥٦:٢) لإمام الحرمين، و«نهاية السول»: (٦١١:٢) للأسنوي، و«فواتح الرحموت»: (٨٦:٢) لابن عبدالشكور، و«رفع الحاجب»: (١٠٨:٤) للتاج السُّبكي، «والوصول إلى الأصول»: (٥٧:٢) لابن بَرْهان، و«حاشية البناني على المحلِّي»: (٨٩:٢).

(٢) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف»: (ص٤٧٩) للبدر الشمّاخي.

(٣) قد نُسِبَ هذا القولُ للحنفيةِ كما في «رفع الحاجب»: (١٠٨:٤) للتاج السُّبكي، لكن قد ذكر ابن عبدالشكور في «فواتح الرحموت»: (٨٦:٢) أنَّ هذه النسبة لم تثبت، قال: وكيف لا وقد صَرَّحوا أنَّ النصَّ المنسوخَ لا يصحُّ القياسُ عليه.

(٤) وليس كذلك مفهوم الموافقة؛ إذ لا يلزَمُ من انتفاءِ الحكمةِ المُحرِّمةِ للتأفيف، انتفاءُ الحكمةِ المُحرِّمةِ للضرب، إذ لا يلزَمُ من ارتفاعِ الأقوى ارتفاعُ الأضعف. انتهى من «رفع الحاجب»: (١٠٩:٤) للتاج السُّبكي.

ثم إنّه أخذَ في بيانِ شرطِ النسخِ، فقال[1]:

وصَحَّ نَسخُ الحكمِ قبلَ الفِعْلِ إنْ أمْكَنَ امتِثالُهُ في العَقْلِ
والحكمةُ اختِبارُهُ هَلْ يَمْتَثِلْ فيُحْرِزُ الثوابَ أو لا فَيَضِلّ

اعلم أن للنسخِ شُروطاً بعضُها مُتَفَقٌ عليه وبعضُها مختلفٌ فيه، فأمّا الشروط المتفَقُ عليها فمنها: كونُ الناسخِ والمنسوخِ حُكمَينِ شَرعيّين، فإنَّ العَجْزَ والموتَ كلٌّ منهما يُزيلُ التعبُّد الشرعيَّ معَ أنَّه لا يُسمَّى ذلك نسخاً، وكذلك إزالةُ الحُكمِ العقليِّ بالحكمِ الشرعيِّ لا يُسمَّى نسخاً أيضاً.

ومنها: كونُ الناسِخُ مُنْفَصِلاً ومتأخِّراً عن المنسوخ، فإنّ الاستثناءَ والغايةَ لا يُسمَّيانِ نسخاً أيضاً. وهذه الشرُوطُ كلُّها معلُومةٌ مِنْ تَعريفِ النسخِ ومحَلِّه.

وأمّا الشرُوطُ المختَلَفُ فيها فمنها: كونُ الناسخِ والمنسوخِ من جنسٍ واحدٍ مِنَ الكتابِ والسنُّة، ومنها: اشتراطُ البَدَلِ للمنسوخِ، ومنها: اشتِراطُ كونِ الناسخِ أخفَّ مِن المنسُوخ أو مثلَه، فإنها شروطٌ عندَ قومٍ دونَ آخرين.

ومِنَ الشرُوطِ المختلَفِ فيها أيضاً ما أشارَ إليه المصنِّفُ بقولِهِ: «صَحَّ نسخُ الحُكمِ قبلَ الفعل» إلخ؛ لأنَّ المعنى: أنّ نسخَ الحُكمِ قبلَ وقتِ الفِعْل أو قبلَ إيقاعِهِ جائزٌ، لأنَّ الشرطَ في جَوازِ نسخِه إنما هُوَ إمكانَهُ في العَقْلِ، أي: إمكانُ اعتقادِهِ بالعَقل لا إمكانُ وجُودِهِ بالفعلِ، والحِكْمةُ في ذلك اختبارُ المكلَّفِ هل يتهيَّأُ للامتثالِ ويُصَمِّمُ عليه فيثابَ على ذلك التهَيُّؤ والعزم، أو لا يتهَيَّأُ لذلك بل يعزِمُ على خلافِه، ويُصَمِّمُ على عَنادِهِ، فيُحكَمَ عليه بالضلالِ ويُعاقَبَ على ذلك.

وهذا المعنى الذي ذكَرْتُهُ يُتصوَّر بوجهَين:

(١) لتمام الفائدة، انظر «المستصفى»: (١:١٢١) للغزالي، و«المعتمد»: (١:٣٦٩) لأبي الحسين البصري، و«البحر المحيط»: (٣:١٥٧) للبدر الزركشي، و«كشف الأسرار»: (٣:١٦٩) للعلاء البخاري.

أحدُهما: أنْ يَرِدَ الناسخُ بعدَ التمكُّنِ مِنَ الاعتقادِ قبلَ دخولِ وقتِ الواجبِ، كما إذا قِيلَ: صُوْموا غداً، ثم قِيلَ: قبلَ الصُّبح: لا تصوموا.

ثانيهما: أنْ يَرِدَ الناسخُ بعدَ دخولِ وقتِ الواجبِ قبلَ انقضاءِ زَمنٍ يَسَعُ الواجبَ، كما إذا قِيلَ: صُمْ غداً، ثم شَرَعَ في الصومِ فقبْلَ انقضاءِ اليومِ الذي شرعَ في صومِه قيل: لا تَصُمْ. وإلى هذا الاشتراطِ ذهبَ أكثرُ الفقهاءِ مِن قومِنا وعامّةُ أهلِ الحديثِ وأكثرُ المتأخِّرين والبزدَويُّ[1].

وذهبَ أبو منصور الماتُرِيدِيُّ[2] وأبو زَيدٍ[3] والخَصّاف[4] وبعضُ أصحابِ الشافعيِّ والمعتزِلةُ إلى أنّ الشرطَ في صحّةِ النسخِ هوَ التمكُّنُ مِن عَقْدِ القلبِ والفعلِ معاً بحيثُ يَمضي بعدَ نُزُولِ الحكمِ زَمانٌ يَسَعُ الفعلَ المشروع، ومَنَعوا صحّةَ نسخِه قبلَ ذلك.

قيل: وهذا الخلافُ مبنيٌّ على: أنّ الأصلَ عندَ الفِرقَةِ الأُولى عملُ القلب، والنسخُ بيانُ انتهاءِ مُدّتِه، لأنه يكون كافياً في المقصودِ بالتشريع كما في المُتشابه، فإنَّ المقصودَ بإنزاله مجرَّدُ عَقدِ القلبِ بحقيقته، ولأَنَّهُ أقوى من عملِ الجوارح لتوقُّفِه عليه قُرْبةً، ولأنه لا يَحتَمِلُ السقوطَ بوجهٍ بخلاف عملِ الجوارح. ألا ترى أن التصديقَ لا يَحتملُ السقوطَ بوجهٍ والإقرارَ باللسانِ قد يسقُطُ؟ فكانَ عملُ القلبِ أصلاً.

وأنّ الأصلَ عندَ الفرقةِ الثانيةِ عملُ البَدَن، لأنه المقصودُ بكلِّ أمرٍ ونهيٍ

---

(١) انظر «أصول البزدوي»: (١٦٩:٣) بشرح العلاء البخاري.

(٢) إمام الحنفية في بلاد ما وراء النهر. أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت٣٣٣هـ) من كبار أئمة التوحيد والأصول. وتصانيفُه ذالَّةٌ على غَوْرِه واتساع دائرته. ومن أشهرها «كتاب التوحيد» و«تأويلات أهل السنّة» وهما مطبوعان. له ترجمة في «الجواهر المُضِيّة»: (٣٦٠:٣)، و«الدرر البهية»: (٣١٩).

(٣) يعني أبا زيد الدَّبُوسيَّ. سبقت ترجمته.

(٤) يعني أبا بكر الخصّاف. سبقت ترجمته.

نصّاً، وكلُّ ما هوَ مقصودٌ بهما فهوَ المتَّصِفُ بالحُسْنِ والقُبْح، والنسخُ لبيانِ انتهاءِ مُدَّتِه، فلو نُسِخَ قبلَ التمكُّنِ مِنَ الفعلِ يكونُ بَداءً وجَهلاً وجمعاً بين الحُسْنِ والقُبْحِ في حالةٍ واحدةٍ في شيءٍ واحد، وهو الفعلُ الذي وردَ الأمرُ به ثم نُسِخَ بالنهي عنهُ قبلَ التمكُّنِ منه.

ويُجابُ بأنّ ما ذُكِرَ مِنَ اللُّزومِ مبنيٌّ على تعليلِ أفعالِ اللهّ بالأغراضِ وعلى وجوبِ مراعاةِ الأصلحية عليه تعالى، وكِلاهُما باطلٌ، لأنه تعالى لا يجبُ عليه شيءٌ، ولأنه الفاعلُ لِمَا يُريد، ولو سُلِّمَ ذلك لقُلْنا: إنه لا يَثبُتُ حقيقةُ الحُسْنِ للفعلِ المأمورِ به بالتمكُّن من الفعلِ قبلَ وجودِه، لأنّ الحُسْنَ صفةٌ له، فلا يتحقَّقُ قبلَ وجودِه. وبهذا ينتفي ما ذكروه من لزوم اجتماع الضدَّينَ أيضاً، والفاعلُ المختارُ يَفعَلُ ما يُريدُ بلا اعتراضٍ عليه، فلا بَداءَ ولا جهل.

احتَجَّ أربابُ القولِ الأوّلِ بأمرَين:

أحدُهما: قصةُ إبراهيمَ حينَ أُمِرَ بذبحِ ولدِهِ إسماعيلَ ونُسِخَ عنه قبلَ التمكُّنِ، لقولِه: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ (الصافات: ١٠٢)، وقولُه: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات: ١٠٧)، ويُعترَضُ عليه بأنّ الواقعَ في قصةِ الذبح حصولُ زمانٍ بينَ الناسخِ والمنسوخِ يُمكِنُ إتيانُ الفعلِ فيه كما ذكَرَهُ في القصّة. ويُجابُ بأنّ ذلك الزمانُ كلَّه إنما هو تثبُّتٌ في الأمرِ وتبيُّنٌ للحُكمِ وتهيُّؤٌ للامتثالِ لا تهاوُنٌ عن الفِعل، فلو أتى على الخليلِ عليه السلامُ زمانٌ يُمكنُه امتثالُ الأمرِ فيهِ ما أخَّرَه إلى ما بعدَ ذلك الوقت.

والأمرُ الثاني: ما رُويَ في حديثِ المِعراجِ مِن أنَّه ﷺ أُمِرَ بخمسِينَ صلاةً ثم نُسِخَ ما زادَ على الخمس قبلَ التمَكُّنِ من الفِعلِ لا قبلَ التمَكُّنِ من عَقدِ قلبِ النبيِّ ﷺ بل بعدَ عَقدِ قلبه. واعتُرِضَ عليهِ بأنّ هذا الحديثَ

غيرُ ثابت[1]، والمعتزِلةُ يُنكرون المِعراج، ومَن أقرَّ بهِ من غيرِهم يُنكِرُ نسخَ خمسينَ صلاةً بالخمسِ ويجعَلُه من زياداتِ القُصّاصِ والحاكِين، مُستدِلاً بلُزُوم التَمكُّنِ مِن الاعتقادِ معَ عدمِ هذا التمكُّنِ في حقِّ الأمّةِ لعدَمِ علمِهم بذلكَ معَ كونِهم مأمورينَ به، فإنّ الأمرَ بخمسِينَ صلاةً لم يكُنْ للنبيِّ ﷺ خاصّةً بل له ولأمّتِه.

وأُجيب بأنّ الحديثَ مَشهورٌ تلقَّتْه الأُمَّةُ بالقَبولِ فلا وجهَ لإنكارِهِ كالتواتُر. والنقلَةُ كما رَوَوْا أصْلَ المعراجِ رَوَوْا فرضَ خَمسِينَ صلاةً ونَسْخَها على ما ثبتَ في «الصحيحين» وغيرِهما. والنبيُّ ﷺ أصلُ هذه الأُمّة، وكان مُبتَلىً بالاعتقادِ والقَبولِ في حقّه وحَقِّ أُمّتِه، ويجَوزُ أنْ يُبتَلى بأمّته لوُفُورِ شَفَقتِه عليهم كما ابتُلِيَ بنفسِه.

ومِنَ الشرُوطِ المختلَفِ فيها أيضاً: ما اشتَرطَه أبو الحُسَينِ في صحةِ النسخِ حيثُ قال[2]: ولا يجوزُ مِنَ الله تعالى نسخُ حُكم شرعيٍّ إلّا مع الإشعارِ به، أي: بأنه سيُنسَخ، يُشعِرُ بذلكَ عندَ الابتداءِ بالتكليفِ به، مثلَ قولِه تعالى: ﴿ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٥) ﴿ لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ (الطلاق: ١)، واحتَجَّ بأنه إذا لم يَقعْ إشعارٌ حُمِلَ المخاطبُ به على اعتقادِ دوامِه، وهو جهلٌ قبيحٌ فلا يَجوزُ من الله تعالى الإغراءُ به. وأُجيبَ بأنَّ المعلومَ أنّ لَفظَ الأمرِ لا يَقتضِي الدوامَ لغةً ولا عُرْفاً ولا شَرعاً، فإذا اعتقَدَ المكلَّفُ دوامَهُ لغَيرِ دليلٍ فقد أُتِيَ من جِهةِ نفسِه لا مِنْ جِهةِ الله تعالى، فلا يجبُ الإشعارُ كما زعمَ أبو الحُسَين، والله أعلم.

---

(١) بل هو ثابتٌ كما سيصرِّح به المصنِّفُ بعد قليل. أخرجه البخاري: (٣٤٩) ومسلم: (١٦٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) انظر «المعتمد»: (١:٣٧٢) لأبي الحسين البصري.

ثم قال:

ووَقــعَ النســخُ بغَيــرِ بَـــدَلٍ وبــالأخــفّ وأتــى بالأثقَلِ

يجوزُ نسخِ الآيةِ أو الحكمِ إلى غيرِ بَدَل، وبهِ قالَ أكثرُ الأصوليين(١)، وخالفَ فيه داودُ الظاهريُّ فمنَعَ مِنَ النسخِ إلى غيرِ بَدَل، وحُكِيَ هذا القولُ عن الشافعيِّ أيضاً(٢).

والحُجَّةُ لنا على جوازِه: وقوعُهُ في الكتابِ والسُّنة(٣)، فمِن ذلكَ: نَسخُ وجوبِ الإمساكِ عن المفَطِّراتِ للصائم بعدَ الفِطْر، فإنه كان يجبُ على الصائمِ إذا أفطرَ بعدَ المغربِ أن يُمسكَ عن كلِّ مُفْطِّرٍ إلى آخِرِ اليوم الثاني ثم نُسِخَ، ولم يكن للإمساكِ بَدَلٌ يجبُ علينا، بل إنْ شئنا أمسَكْنا وإنْ شئنا أفطَرْنا.

ومن ذلك أيضاً: أنه كان محرَّماً علينا إدِّخارُ لحومِ الأضاحي ثم نُسِخَ التحريمُ لا إلى بَدَل(٤).

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «المعتمد»: (١:٣٨٤) لأبي الحسين البصري، و«المستصفى»: (١:١١٩) للغزالي، و«رفع الحاجب»: (٤:٦٢) للتاج السبكي و«فواتح الرحموت»: (٢:٦٩) لابن عبدالشكور، و«البحر المحيط»: (٣: ١٧٠) للبدر الزركشي.

(٢) ونصّ كلام الإمام الشافعيّ في «الرسالة»: (١٠٩) فقرة (٣٢٨): وليس يُنسَخُ فرضٌ أبداً إلّا أُثبت مكانه فرضٌ، كما نُسِخَتْ قِبْلَةُ بيتِ المَقْدِسِ فأُثْبِتَ مكانَها الكعبة. وكلُّ منسوخٌ في كتابٍ وسُنَّةٍ هكذا. انتهى كلامه.

قلتُ: قد وضَّح التاج السُّبكي في «رفع الحاجب»: (٤:٦٣) معنى قول الشافعيّ فقال: وإنَّما أراد الشافعيُّ بهذه العبارة - كما نبَّه عليه أبو بكر الصَّيْرفيُّ في «شرح الرسالة» - أنّه يَنْقُلُ من حظرٍ إلى إباحة، أو إباحةٍ إلى حظرٍ أو تخيير على حسبِ أحوالِ الفروض. قال: ومِثْلُ ذلك المناجاة، كان يُناجي النبيُّ ﷺ بلا تقديم صدقة، ثم فرضَ الله تعالى الصدقة، ثم أزال ذلك، فردَّهم إلى ما كانوا عليه، فإن شاؤوا تقرَّبوا بالصدقة إلى الله تعالى، وإن شاؤوا ناجَوْه من غيرِ صدقة. قال: فهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه «فرضٌ مكان فرض» فافهمه. انتهى. ولتمامِ الفائدة، انظر «نهاية السول»: (٢:٥٧١) للأسنوي.

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٧٥) بشرح العَضُد الإيجي.

(٤) يعني النسخ المستفاد من قوله ﷺ: «ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم» وهو جزءٌ من حديثٍ صحيح أخرجه مسلم (٩٧٧)، والنسائي (٨:٣١١)، والربيع بن حبيب في «المسند»: (٦٢١) وصحَّحه ابن حبّان (٥٣٩٠) وفيه تمامُ تخريجه.

ومن ذلك أيضاً: وجوبُ تقديمِ الصَّدَقةِ على مناجاةِ الرَّسولِ ﷺ ثم نُسِخَتْ لا إلى بَدَل.

ومن ذلك أيضاً: الاعتدادُ بالحَوْلِ قد نُسِخَ بأربعةِ أشهرٍ وعَشْرٍ، فما زادَ على الأربعةِ والعَشْرِ فقد نُسِخَ لا إلى بَدَل.

واحتَجَّ المخالِفُ بقولِه تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) قالوا: فأخبَرَ أنه لا يَنسَخُ آيةً إلى بَدَلٍ خيرٍ منها أو مثلِها.

وأُجيبَ بأنه متأوَّلٌ لِمَا تقدَّمَ مِنَ الأدلةِ الدالةِ على وقوعِ النسخِ إلى غَيرِ بَدَل، فظاهرُ هذهِ الآيةِ يُخالِفُ تلك الأدلة، فوَجبَ المصيرُ إلى التأويل، فتُأَوَّلُ بأنه المرادَ إذا نُسِخَتْ تلاوتُها، كما يُروى في قولِه: (الشيخ والشيخةُ إذا زَنَيا فارجموهما) أنه كان في القرآنِ ثم نُسِخَتْ تلاوتُه دون حُكمِه[1]، والمعنى أنه تعالى إذا نَسَخَ تلاوةَ آيةٍ يأتي بأفصحَ وأبلغَ مِنَ المنسوخِ أو مثلِهِ، ولم يُرِدْ بها نسخَ الأحكام.

سَلَّمْنا أنه أرادَ نسخَ الأحكامِ فهوَ عمومٌ مُخَصَّصٌ بما نُسِخَ إلى غيرِ بَدَل، وتخصيصُ العُموم جائزٌ كما مَرّ. سَلَّمْنا أنّ الآيةَ على ظاهرِها؛ فلعَلَّ الناسخَ إلى غيرِ بَدَلٍ خيرٌ من بقَاءِ التكليفِ بالمنسُوخ. وإنْ سَلَّمْنا أنَّ النسخَ إلى غيرِ بدلٍ لم يَقَعْ أصلاً فأين الدليلُ على منعِ جوازِهِ رأساً؟ فسقطَ ما زَعمُوه، والله أعلم.

وقولُ المصنِّف: «وبالأخفِّ وأتى بالأثْقَلِ» معناهُ: أنّ النسخَ كما أتى إلى غَيرِ بَدَلٍ كذلك أتى ببَدلٍ هو أخَفُّ مِنَ المنسوخ وببدَلٍ أثقلَ منه. أمّا نَسْخُه إلى بَدَلٍ أخفَّ منه فمتَفَقٌ على جوازِهِ ووُقوعِه، وأمّا إلى بَدَلٍ أثقَلَ منه في التكليفِ وأشقَّ على النفسِ فذَهبَ إلى جوازِه أكثرُ الأصوليين، وخالفَ في

(١) سبق تخريجه.

جوازِه الشافعيُّ وداودُ الظاهريّ، فزَعَما أنه لا يجوزُ نسخُ الأخَفّ بالأَشَقّ[1]، وجوازُ ذلكَ هوَ الصحيح. أمّا إذا لم نَعتبِر المصلَحةَ فظاهرٌ، وأما إذا اعتبرناها فقد تكونُ المصلحةُ بالأخفِّ والأثقلِ.

وأيضاً فنَسخُ الأخفِّ بالأثقلِ واقعٌ كما أشار إليه المصنِّفُ بقوله: وأتى بالأثقلِ. فمن ذلكَ: نَسْخُ تخييرِنا بينَ أن نصومَ في رمضان أَو أن نُخرِجَ الفديةَ بحَتْم الصوم، فخَيَّرنا في قولِه: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (البقرة: ١٨٤)، ثم نُسِخَ بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥)، فحَتْمُ الصومِ ومنعُ إجزاءِ الفِدْيَةِ عنه أشقُّ مِنَ التخييرِ بينهَما.

ومن ذلك أيضاً نسخُ وجوبِ صوم يوم عاشُوراء بوُجُوب صومِ شهرِ رمضان[2]، وصومُ يومٍ واحدٍ أخفُّ من صومِ شهرٍ بتمامِه.

ومن ذلك **أيضاً:** نسخُ حَبْسِ الزانيات في البُيوتِ بالحدّ[3]،

(١) قد ذكر ابن بَرْهان في «الوصول إلى الأصول»: (٢:٢٥) أنَّ النقلَ عن الإمام الشافعيِّ في هذه المسألة غيرُ صحيح.
قلت: قد وضَّح البدر الزركشيُّ هذه المسألة في «البحر المحيط»: (٣:١٧٣) فقال: كأنَّ مستند النقل عنه قول الشافعي في «الرسالة» ص(١٠٦): إنَّ الله فرضَ فرائض أثبتها، وأخرى نسَخَها رحمةً وتخفيفاً لعباده. انتهى.
قال بعض الشافعيَّة: أشار به إلى الناسخ يكونُ أخفَّ من المنسوخ، لأنه جعلَ النسخ رحمةً وتخفيفاً، وما نُسِخَ بأغلظَ منه كان تشديداً لا تخفيفاً.

(٢) في هذه المسألة خلافٌ بين فقهاء المذاهب. فمذهبُ أبي حنيفة أنه كان واجباً، وهو ظاهرُ كلام الإمام أحمد. ومذهبُ الشافعيِّ أنه كان متأكَّد الاستحباب.
انظر بَسْط هذه المسألة في «لطائف المعارف: (١٠٤-١٠٥) لابن رجب الحنبلي.

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٥). نسخه الله تعالى بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢) وبما ثبتَ من قوله ﷺ: «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهنَّ سبيلاً: البكرُ بالبِكر، جَلْدُ مئةٍ وتغريبُ سنة، والثيبُ بالثَّيبُ جَلْدُ مئةٍ والرَّجْمُ» أخرجه مسلم (١٦٩٠)، وأبو داود (٤٤١٦)، والترمذي (١٤٣٤) من حديثِ عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
قلتُ: جمهورُ العلماء على عدم الجمع بين الجَلْدِ والرَّجم للثيب لأنَّ رسول الله ﷺ رَجَمَ ولم=

وهـو أشقُّ واحتَجَّ المخالفُ بثلاثةِ أمور:

أحدُها: أنّ نسخَ الأخَفّ بالأثقَلِ أبعدُ من المصلَحةِ، وأُجيب[١] بأنه يلزَمُكم ذلك في ابتداءِ التكليف، لأنّ التكليفَ أشقُّ من عَدَمِه، وأيضاً فقد يكونُ الأصلَحُ في الأثقَل.

وثانيها: قولُه تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، قالوا: فهذه الآية دليلٌ على أنّ الله سبحانَه وتعالى إنَّما يريدُ بعبادِه اليُسر، وليسَ نسخُ الحكمِ إلى ما هو أثقلُ منه باليُسر، بل ذلك نوعٌ مِنَ العُسْر.

وأُجيبَ[٢] بأنه إنْ سُلِّمَ ذلكَ، فسياقُ الآيةِ للمآلِ في تخفيفِ الحسابِ وتكثيرِ الثواب، وأيضاً فيُمكِنُ حَمْلُ اليُسْر على معنى التخفيفِ في الحِساب، وحَمْلُ العُسرِ على معنى التشديدِ فيه، فيكونُ من بابِ تسميةِ الشيءِ بما يَؤولُ إليه، لأنّ التكليفَ بالعُسْرِ يؤولُ إلى اليُسْرِ عندَ الإثابةِ عليه، كقولِ القائل[٣]:

لِدُوا لِلموتِ وابْنُوا للخَراب[٤]

وإذا سُلِّمَ بأنّ معنى الآيةِ في التكليفِ كما هو ظاهرُ سياقِها فهيَ عمُومٌ مخصَّصٌ بذلك المقام الذي وَرَدَتْ فيه لا في كلِّ تكليف، لِمَا قدَّمناهُ لكَ

= يَجْلِدْ. وذهب بعضُ العلماء إلى الجمعِ بينهما. وهو مرويٌّ عن علي بن أبي طالب والحسن البصري وإسحاق بن راهوَيْه وأحمد بن حنبل وداود الظاهري وبعض أصحاب الشافعيّ. انظر «تفسير ابن كثير»: (٦:٧)، و«شرح صحيح مسلم»: (٦:٢٠٥) للإمام النووي. ولتمام الفائدة، انظر «شرح مسند الربيع»: (٣:٣٠٩-٣١١) للإمام السالمي.

(١) يعني بعد التسليم بمراعاةِ المصالح. انظر «رفع الحاجب»: (٤:٦٦) للتاج السُّبكي.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب»: (٢٧٦) بشرح العَضُد الإيجي.

(٣) هو أبو العتاهية. إسماعيل بن القاسم العَنَزي. انظر «ديوانه»: (٣٣).

(٤) وتمام البيت:

فكُلُّكم يصيرُ إلى ذَهابِ

آنِفاً مِنْ ذِكرِ الأدلةِ على وقوعِ النسخِ بالأثقَلِ والأشَقِّ. كما أنَّها مخَصَّصةٌ عندَ الجميعِ بما عدا الابتداءِ في التكليف، فإنّ عدَمَه يُسْرٌ لنا ووُجودَه أشقُّ علينا.

وثالثُها: قولُه تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦). قالوا: والأشقُّ ليس بخيرٍ مِنَ الأخفّ. وأُجيبَ بأنّ المرادَ بـ ﴿بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ في الثواب، والله أعلم.

ثم إنَّه أَخَذَ في بيانِ جوازِ نسخِ الكتابِ بالكتابِ والسُّنة، ونَسخِ السنةِ بالكِتاب، فقال[1]:

ويُنسَـخُ القُـرآنُ بالقُـرانِ ... والسُّـنةِ الثابتةِ الأركـانِ
أعنِـيْ بهـا التـي تواتُـراً أتَـتْ ... ويَنْسَخُ القرآنُ ما بها ثَبَتْ
ولا يجـوزُ النسـخُ للتواتُـرِ ... بغَيْرِهِ معْ غيرِ أهلِ الظاهرِ

يُنسَخُ القُرآنُ بالقرآن اتفاقاً كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة ٢٤٠)، نُسِخَتْ بقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة: ٢٣٤)، وكذا نُسِخَ وجوب ثباتِ الواحدِ للعَشرةِ بوجُوبِ ثباتِ الواحدِ للاثنين. ومن ذلك نسخُ آيةِ السيفِ لآياتٍ كثيرةٍ كقوله تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦)، ونحوِها. وهذا النوعُ كثير، ولم يُخالِفْ في جوازِه ووقوعِه أحدٌ مِنَ المسلمينَ إلاّ ما يُحكى عن أبي مسلم محمدِ بن بحرٍ الأصفهانيِّ مِن مَنع جوازِ النسخِ رأساً، فإنّ مذهَبَهُ متضمِّنٌ لمنع نسخِ القرآنِ بالقرآنِ أيضاً، وقد بيَّنا بُطلان مذهبِه فيما تقدَّمَ وأنه محجُوجٌ بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦)، ومحجُوجٌ أيضاً بالإجماع

(١) لتمام الفائدة، انظر «المستصفى»: (١٢٤:١) للغزاليّ و«المعتمد»: (٣٩٠:١) لأبي الحسين البصري، و«رفع الحاجب»: (٧٩:٤) للتاج السُّبكي، و«العدل والإنصاف»: (١٦٨:١) للوارجلاني، و«التلويح على التوضيح»: (٣٥:٢) للتفتازاني.

قبلَ حُدوثِ خلافِه، فإنه لا خلافَ بينَ أحدٍ من الصحابةِ والتابعينَ في أنّ في القرآنِ الناسخَ والمنسُوخ، وبالجُملة فمِثلُ خلافِه لا يُعتَدُّ به، وإنَّما ذكرناهُ لنُنبّه على خَطَأه في ذلك.

ويُنسخُ أيضاً القُرآنُ بالسُّنةِ المتواترةِ أو المَشهورةِ المتلّقاةِ عندَ الأمّةِ بالقَبول، وذلك كنسخِ الوصيةِ للوالدَينِ مِن قولِهِ تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠)، بقولِه عليه الصلاةُ والسلام: «لا وصيةَ لوارث»[١] وكحبسِ الزَّواني في البيوت، الواجبِ بقولِه تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٥)، نُسِخَ بقولِه عليهِ الصلاةُ والسلام: «قد جعلَ اللهُ لهنّ سبيلاً: الثيِّبُ بالثيِّبِ الرَّجْمُ.. » الحديث[٢].

وإنما صحَّ نَسخُ القرآنِ بالسَّنةِ المشهورةِ، لأنّ السّنة المشهورةَ المتلقّاةَ بالقَبولِ مقطوعٌ بصِدقِها كالمتواتِر، فالنسخُ بالمشهورِ المتلقى بالقَبولِ نسخٌ بدليلٍ قطعيّ.

ومنعَ الشافعيُّ من جوازِ نسخِ الكتابِ العزيزِ بالمتواترِ مِنَ السُّنة، واحتَجَّ على منعِ ذلك بأمرَين[٣].

أحدُهما: قولُه تعالى:﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦)، قال: والسُّنةُ ليسَتْ خَيراً مِنَ الكتابِ ولا مِثلَه.

وثانيهما: قولُه تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآىِٕ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ (يونس: ١٥).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١٦٩٠)، وأبوداود (٤٤١٦)، والترمذي (١٤٣٤) وغيرهم من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٣) انظر «قواطع الأدلّة»: (١:٤٥٠) للسمعاني حيث احتجَّ لمذهبِ الإمام الشافعيِّ في هذه المسألة. ولتمام الفائدة انظر «كشف الأسرار»: (٣:١٧٧) للعلاء البخاري.

وأُجيبَ عن الأوّلِ بأنّ المرادَ ﴿بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ هوَ ما كانَ خيراً للعبادِ، وإلاّ لَزِمَ تفاضُلُ القرآن، والقرآنُ لا تفاضُلَ فيهِ مِن حيثُ ذاتُه[1]. واعترِضَ بأنه تعالى أضافَ الإتيانَ بالناسخِ إلى نفسِهِ ولم يُضِفْه إلى غيرِه، فهو دليلٌ على أنه لا يكونُ ناسخاً إلاّ ما أتى مِنْ عِندِه. ورُدَّ بأنّ الرسولَ لا يَنطِقُ عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٤)، فالجميعُ مِن عندِه تعالى.

وأُجيبَ عن الثاني بأنّ ما جاء به الرسولُ وحيٌ يُوحى سواءٌ كانَ قرآناً أو غير قرآن، وليسَ هوَ مِن تلقاءِ نفسِه.

والحُجَّةُ لنا على جوازِ نسخِ القرآنِ بالسُّنَةِ المتواترةِ ما قدَّمنا ذِكرَه مِنَ الأحاديث الناسخةِ لبعضِ القرآن، والوقوعُ دليلُ الجواز. وأيضاً فالسُّنةُ المتواترةُ حُجَّةٌ تُوجبُ العلمَ، فجاز نسخُه بها كالكتاب. وأيضاً فقولُه تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) دليلٌ على جوازِ ذلك، لأنَّ النسخَ نوعُ بيان.

وتُنْسَخُ السُّنةُ بالقرآن، كنسخ وجوبِ التوجُّه إلى بيتِ المقدِس واستقبالِه الثابت بالسُّنَةِ[2] بقولِه تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ (البقرة: ١٤٤)، وكنَسخ صوم يوم عاشوراء وكان واجباً بالسُّنة[3] بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥).

---

(١) قد عقَدَ البدر الزركشيُّ فصلًا نفيساً في هذه المسألة في كتابه النافع «البرهان في علوم القرآن»: (١: ٤٣٨) استوعب فيه أطراف الخلاف في مسألة: «هل في القرآنِ شيءٌ أفْضَلُ من شيء؟».

(٢) فمن ذلك ما أخرجه البخاري (٤٤٨٦) من حديث البراء بن عازب: أنَّ رسول الله ﷺ صلّى إلى بيتِ المقدس ستَّةَ عَشَرَ شهراً، أو سَبْعَةَ عَشَرَ شهراً، وكان يُعجبُه أن تكونَ قِبْلتُه قِبَلَ البيت، وأنّه صلّى، أو صلاّها صلاةَ العصر، وصلّى معه قومٌ، فخرج رجلٌ ممّن كان صلّى معه فمرَّ على أهلِ المسجدِ وهم راكعون، قال: أشهدُ بالله، لقد صلَّيْتُ مع النبيِّ قِبَلَ مكّة، فداروا كما هم قِبَلَ البيت». وانظر «صحيح مسلم»: (٣:١٣) الحديث (٥٢٥) بشرح الإمام النووي.

(٣) قد سبق ذِكْرُ الخلافِ فيه، وأنَّ مذهب الشافعيِّ أنّه متأكّدٌ على جهة الاستحباب.

ومنعَ الشافعيُ وغيرُه من جوازِ نسخِ السُنةِ بالكتاب.

والحُجَّةُ لنا على جوازِه ما قدَّمْنا ذِكرَه في الأمثلةِ من وقوعِ ذلك، والوقوعُ دليلُ الجواز. وأيضاً فإنّ القرآنَ أقوى مِنَ السُنة فيصِحُ نسخُها به، ووجهُ كونِه أقوى منها هو أنه مُعجِزٌ، بخلافها، وأيضاً فرسولُ اللهّ ﷺ أقرَّ مُعاذاً في تقديمِه الحكمَ بالكتابِ على الحكمِ بالسُنَّة(١).

احتجَّ المانِعونَ من جوازِ ذلك بأمرَين(٢):

أحدُهما: قولُه تعالى لرسولِه: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فدلَّت الآيةُ على أنّ الكتابَ يُبَيَّنُ بالسُنة، وأنّ البيانَ إلى الرسولِ ﷺ، والنسخُ نوعٌ مِنَ البيانِ.

وثانيهما: أنه لو وَقَعَ نسخُ الكتابِ بالسُنةِ لكان ذلك مُنفِّراً للسامع حيثُ خالفَ ما جاءَ به.

وأُجيبَ عن الأولِ بأنّ المرادَ مِنَ قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)؛ أي: لتبلِّغهم ذلك. سَلَّمْنا أنَّ البيانَ في الآيةِ متوجِّهٌ إلى الرسول، فغايةُ ما فيه أنّ الرسول مبيِّن، فأين المانعُ من صحةِ البيانِ بغيرِه.

وأُجيبَ عن الثاني بأنَّه إذا عُلِمَ أنّ جميع ما جاءَ به الرسولُ مِنَ الله وأنه وحيٌ يُوحى، لا تنفيرَ فيه.

---

(١) يعني ما أخرجه الإمامُ أحمد في «المسند»: (٢٢٠٠٧) عن ناسٍ من أصحاب معاذٍ من أهلِ حمص، عن معاذٍ: أنَّ رسول الله ﷺ حين بعثَه إلى اليمنِ، فقال: «كيف تصنَعُ إن عرضَ لك قضاء؟». قال: أقضي بما في كتاب الله: قال: «فإنْ لم يكن في كتاب الله؟». قال: فبِسُنَّةِ رسولِ الله ﷺ... الحديث. وهو في «سُنن أبي داود»: (٣٥٩٢)، و«سُنَن الترمذي»: (١٣٢٨)، و«السُنن الكُبرى»: (١٠-١١٤) للبيهقي. وإسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ، ولجهالةِ الحارث بن عمرو أحد رواته. غيرَ أنّ بعض المحقِّقين من نُقادِ الحَديث قد ذهبَ إلى القولِ بصحته، منهم الخطيب البغدادي في «الفقه والمتفقه»: (١:١٨٩)، وابن القيِّم في «أعلام الموقعين»: (١:٢٠٢).

(٢) انظر «قواطع الأدلة»: (١:٤٥٦) للسمعاني. وانظر أصْلَ كلام الشافعي في «الرسالة»: (١٠٨). ولتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب»: (٤:٩٠) للتاج السُبكي.

وتُنسَخُ السُّنَّةُ بالسُّنَّةِ، والمتواتِرُ بالمتواتِر، والآحاديُّ بالآحاديّ. مثالُ ذلك قولُهﷺ: «كنتُ نهيتُكم عن زيارةِ القُبور ألا فزُورُوها»(١)، وقولُه ﷺ في شاربِ الخمرِ: «فإنْ شَرِبَها الرابعةَ فاقتُلوه»(٢)، ثم أُتيَ بمَنْ شَرِبَها رابعةً فلم يَقْتُلْه، فنَسَخَ قولَه بتَرْكِه.

أمّا نسخُ المتواتِر مِنَ الكتابِ والسُّنةِ بالآحاديِّ فلا يَصِحُّ، لأنّ المتواترَ دليلٌ قطعيٌّ والآحاديَّ دليلٌ ظنيّ، والدليلُ الظنيُّ لا يُعارِضُ القطعيَّ(٣). ولإجماعِ الصحابةِ على ردِّ ما خالفَ القرآنَ مِنَ الآحاد، كقولِ عمرَ بن الخطّابِ رضي اللهُ تعالى عنه في خبر فاطمةَ بنتِ قيس: «لا نَدَعُ كتابَ ربِّنا وسُنّة نبيِّنا لخَبَرِ امرأةٍ لا نَدري أصدَقَتْ أم كذَبَتْ»(٤). وخالفَ في ذلك أهلُ الظاهرِ فجَوَّزُوا نسخَ المتواترِ بالآحاد. قال البَدْرُ(٥): وهو ظاهرُ كلامِ ابنِ بَرَكَةَ العُمَانيّ.

واحتَجُّوا على ذلك بأمور:

أحدُها: أنّ أهلَ قُباءٍ سَمِعوا مناديَه ﷺ: ألاَ إنّ القِبلةَ قد تحوَّلَتْ» فاستَدارُوا ولم يُنْكِرْ عليهم رسولُ الله ﷺ(٦).

وثانِيْها: أنّ النبي ﷺ كانَ يُرسِلُ الآحادَ بتبليغِ الأحكام مبتدَأةً وناسِخة.

---

(١) هو جزءٌ من حديثٍ صحيحٍ أخرجه مسلم (٩٧٧)، والنسائي (٣١١:٨)، والربيع بن حبيب في «المسند»: (٦٢١)، وصحَّحه ابن حبّان (٥٣٩٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٤٨٢)، والترمذي (١٤٤٤)، والطبراني في «المعجم الكبير»: (٧٦٧:١٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى»: (٣١٣:٨) من حديثِ معاوية بن أبي سفيان، وصحَّحه ابن حبان (٤٤٤٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) انظر «رفع الحاجب»: (٤: ٧٩) للتاج السُّبكي.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر «شرح مختصر العدل والانصاف» (ص٤٨٢).

(٦) قد سبق تخريج الحديث فيه قبل قليل.

وثالثُها: أنه قد نُسِخَ قولُه تعالى: ﴿**قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً**﴾ الآية (الأنعام: ١٤٥) بما وردَ عنه ﷺ مِنَ النهيِ عن كلِّ نابٍ من السِّباع[١]، والخبرُ آحاديّ.

وأُجيبَ عن الأول بأنّ أهلَ قُباءٍ عَلِموا ذلك النسخَ بالقَرائن، فإنّ النبيَّ ﷺ كان يُقلِّبُ وجهَه إلى السماءِ طالباً ربَّه أنْ يَولِّيَه إلى استقبالِ الكعبة، والمسلمون يتوقعونَ ذلك. أو يُقال: إنّ المناديَ بمنزِلة مَن أخبرَ عن جماعةٍ في حضرتِهم أنّه اتفقَ أمرٌ عظيمٌ في حضرتِهم ولم يُنكِروا خبرَه، فإنّ هذا يُفيدُ العلمَ اليقينَ كما سيأتي بيانُه.

وأُجيبَ عن الثاني بأنّ ذلك مسلَّمٌ فيما إذا قامَتِ القرائنُ وتوفَّرتِ الشواهِدُ على صِدْقِ ذلك المبلِّغ، أمّا إذا لم تَقم القَرائنُ على صِدقِه فغيرُ مسلَّمٍ أنّه نُسِخَ الحكمُ به.

أقول: وهذا الجوابُ لا يُقاومُ ذلك الاحتجاج، فإنه لم يبلُغْنا أنّ أحداً ممّن كان يُرسِلُه رسولُ الله ﷺ إلى الأمصارِ بالتبليغ وَسَّعَ للناس ردَّ ما جاءَ به وتَرْكَ قَبُولِه، والمعلومُ أنّ الواحدَ منهم كان يُرسَلُ إلى المكانِ البعيدِ كمِصرَ والشام وعُمَانَ، ولا قرائنَ هنالِك تدُلُّ على صِدقِ هذ القادمِ ولا شواهدَ عليه، فلو كان لا يَصِحُّ إلاّ مع القَرائنِ والشواهدِ على ذلك لَوُسِّعَ لمَنْ رَدَّ شيئاً ممّا جاءَ به هؤلاءِ عن رسولِ الله ﷺ، واللازمُ باطلٌ، فكذا الملزُوم.

وأُجيب عن الثالثِ بأنّ الحديثَ مخصِّصٌ للآيةِ لا ناسخَ لها، لأنّ معنى قولِه تعالى: ﴿**قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ**﴾ الآية (الأنعام: ١٤٥)؛ أي: لا أجِدُ في هذا الوقت، فقَصرَ الحديثُ معنى الآيةِ على وقتِ نزولِها، فهو تخصِيصٌ ببعضِ الزمانِ دونَ بعض، والله أعلم.

---

(١) وهو ثابتٌ في «الصحيح»، أخرجه مسلم (١٩٣٤)، وأبو داود (٣٨٠٥)، والنسائي (٧:٢٠٦) وغيرهم من حديثِ ابن عباس، وصحّحه ابن حبّان (٥٢٨٠) وفيه تمام تخريجه.

ثم إنه أخذَ في منعِ النسخِ بالقياسِ والإجماعِ، فقال[١]:

ولا يَصِحُّ النسخُ بالقِياسِ ولا بإجماعِ جميعِ الناسِ
وإنْ يَكُنْ لهُمْ هُناكَ مَسْتَنَدْ مِنْ سُنَّةٍ أو مِنْ دَليلٍ يُعتَمَدْ
لأنهُ إنْ كانَ عن دليلِ فذلكَ النسخُ بذا الدليلِ
وإنْ يَكُنْ لا عنْ دليلٍ فهما مَعَ ورودِ النصِّ بُطْلٌ فاعلَما
إذْ لم يَكُنْ عندَ ورودِ الشرْعِ قولٌ لقائلٍ بغَيرِ شَرْعِ
وقد يَكُونانِ مخصِّصَينِ كما يكونانِ مبيِّنينِ

اعلم أنّ كلَّ واحدٍ من القِياس والإجماع يكونُ مخصِّصاً للعُموم ويكونُ مبيِّناً للمُجْمَلِ كما مرَّ بيانُ ذلك في مَحلِّه، ولا يكونُ كلُّ واحدٍ منهما ناسخاً ولا منسوخاً، أي: لا يَصِحُّ ذلك. أمّا منعُ كونِهما ناسخَينِ فلأنّه إمّا أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما مستنِداً إلى دليلٍ شرعيٍّ، فالنسخُ حينَئذٍ إنما هو بذلك الدليلِ الشرعيِّ لا بالقياس ولا بالإجماع، وإمّا أن يكونَ ناشئاً عن غيرِ مستنَدٍ شرعيٍّ؛ فالقياسُ والإجماعُ حينئذٍ باطِلانِ لمعارضةِ النصِّ لهما، إذ ليسَ لأحدٍ مِنَ الخَلْقِ أن يقولَ عندَ ورودِ النصِّ يُخالِفُ ذلكَ النصَّ إلاّ عن دليلٍ شرعيٍّ يَعتمِدُ عليه.

ولا يَلزَمُ من وقوعِهما مبيِّنينِ ومخصِّصينِ وقوعُهما ناسخَين؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ البيانِ والتخصيصِ إنَّما هو كشفٌ عن حقيقةِ المرادِ من عُمومِ الخِطابِ وإجمالِه، والنسخُ تغييرٌ لحُكمِ الخِطاب، فافترَقَ الحالُ عن ذلك.

وأمّا منعُ كونِهما منسُوخَين، فلأنّ الإجماعَ لا يصحُّ نسخُه بآيةٍ ولا بخَبَرٍ لتقدُّمِهما عليه، ولا بقِياسٍ لِمَا سيأتي، ولا بإجماعٍ، لأنه لا طريقَ للأُمَّةِ إلى معرفةِ المصالحِ والمفاسِدِ، لو قَدَّرْنا أنهم أجمعوا على خلافِ ما قد أُجمعَ

(١) لتمام الفائدة، انظر «المستصفى»: (١٢٦:١) للغزالي، و«التمهيد»: (٣٨٨:٢) للكلوذاني، و«كشف الأسرار»: ١٧٦:٣) للعلاء البخاري، و«رفع الحاجب»: (١٠١:٤) للتاج السُّبكي، و«المعتمد»: (٤٠٢:١) لأبي الحسين البصري.

عليه لم يَخْلُ إمّا أنْ يكونَ لهم مُسْتَنَدٌ مِنَ الكتابِ والسُّنةِ والاجتهادِ أوْ لا، الثاني باطلٌ لِمَا سيأتي من أنهم غيرُ مفوَّضين، وإن كان لهم مُسْتَنَدٌ من آيةٍ أو خَبَرٍ لم يَصِحَّ من أهلَ الإجماع الأوّلِ مخالَفَتُهُ إلاّ لمستنَدٍ آخَرَ معارضٍ له، لأنّ القِياسَ والاجتهادَ لا يبطُلُ بهما النُصوص لِمَا سيأتي، وذلك يقتَضي كونَ مستنَدِ الإجماع الأوّلِ ناسخاً أو راجحاً على مستنَدِ الثاني، ولا يصِحُّ الإجماعُ على العمَلِ بالمنسوخِ ولا بالأضعَف؛ لأنه إجماعٌ على خطأ.

وأمّا القياسُ فلا يَصِحُّ نسخُه أيضاً، لأنّ صحَّتَه مشرُوطةٌ بأنْ لا يُعارِضَهُ قياسٌ أقوى منه أو مساوٍ له، فبَطَلَ كونُه منسُوخاً مِن جميعِ الوُجوه.

وخالَفَ أبوعبدِالله البصريُّ فجوَّزَ أنْ يكونَ الإجماعُ منسوخاً بإجماعٍ آخر[1]، وهو باطلٌ لِمَا قدَّمْنا. وخالَفَ القاضي[2] فجوَّزَ أنْ يكونَ القياسُ مَنْسوخاً بقياسٍ آخرَ أو نصٍّ، واشتَرَطَ في جوازِ ذلك أنْ يكونَ القياسُ معلومَ العِلّةِ من خِطابِ الشارع، وأنْ يكون نَسخُه في زمنِ النبوَّة. قال: وأمّا القياسُ المستَفادُ بعدَ وفاةِ النبيِّ ﷺ فإنه يَمْتَنِعُ نَسْخِه، إذْ لا نصوصَ بعدَ وفاتِه. وهوَ باطلٌ أيضاً لِمَا قدَّمْناه.

وخالَفَ ابنُ سُرَيجٍ، فجوَّزَ النسخَ بالقياس الجَليِّ لأنّه جارٍ مجرى النصِّ لجلائه[3]، كقياسِ العبدِ على الأَمَةِ في تنصيفِ الحدّ. ورُدّ بأنّ المعلومَ مِن إجماعِ الصحابةِ رفضُه عندَ وجودِ النص، لأنّ النصَّ مقدَّمٌ لخبَرِ مُعاذ. هذا إذا قيلَ: إنه يَنسَخُ النصّ، وأمّا إذا قيل: إنه يَنسَخُ قياساً: فيُرَدُّ بأنّ صحّة القياسِ

(١) لم أهتدِ إلى هذا النقل عن أبي عبدالله البصري المعتزلي. ولاستيعاب الأقوال في هذه المسألة انظر «البحر المحيط»: (٢٠٣:٣) للبدر الزركشيّ.

(٢) يعني القاضي عبدالجبار. وانظر كلامه في «المعتمد»: (٤٠٠:١) لأبي الحسين البصري.

(٣) هو محكيٌّ أيضاً عن أبي القاسم الأنماطيّ من الشافعية. ونُقِلَ عنه أنّه كان يقول: القياسُ المُستخرجُ من القرآنِ يُنْسَخُ به القرآن، والقياسُ المستخرجُ من السنَّةِ يُنْسَخُ به السُّنَّة. نقله البدر الزركشي في «البحر المحيط»: (٢٠٧:٣).

الأوّلِ مشرُوطةٌ بما إذا لم يَظْهَرْ قياسٌ هوَ أقوى منه، فإذا ظهرَ الأقوى لم يَكُنْ نسخاً وإنّما كان كاشفاً عن بُطلانِ القياسِ الأوّل.

وخالَفَ عيسى بنُ أبَانَ فجوَّزَ نسخَ النصوصِ بالإجماع، واحتَجَّ على ذلكَ بقولِ عثمانَ لابنِ عبّاس حينَ قال له: كيفَ تَحْجُبُ الأمَّ بالأخوَينِ وقد قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ﴾ (النساء: ١١)، والأخَوانِ ليسا إخوةً؟ فقال عثمان: حَجَبها قومُك يا غُلام. يعني: أجمَعُوا على حَجْبِها[1]. وأُجيبَ بأنه إنما يكونُ ذلك نسخاً إذا قُلْنا بالمفهومِ وثَبَتَ بدليلٍ قاطعٍ، وأنّ الأخَوينِ ليسا إخوةً (وثبتَ) بدليلٍ قاطعٍ أيضاً، فإذا ثبتَ ما ادّعاه عثمانُ من إجماعِهم وجبَ تقديرُ نصٍّ أجمعوا لأجلِه، وإلاّ كان الإجماعُ خطأً.

وحاصِلُ الجوابِ أنّا لا نُسلِّمُ أنّ معنى الإخوةِ المذكور في الكتاب منسُوخٌ بالإجماعِ على الحَجْبِ بالأخوينِ لعدَمِ الدليل المانعِ من إعطاءِ الأخَوينِ حُكمَ الإخوة، وإنما غايةُ ما فيه: أنّ الإجماعَ بيّنَ أنّ للأخَوينِ حُكم الإخوة. ولو سلَّمْنا أنّ الأخَوينِ ليسا كالإخوة في هذا الباب، وأنّ معنى الآية منسُوخٌ: لقُلْنا إنّه منسوخٌ بدليلٍ آخرَ عَلِمَه المسلمونَ فاستَنَدوا إليه فيما أجمَعُوا عليه، فالنَسْخُ حِينئذٍ إنّما هوَ بذلك الدليلِ لا بالإجماعِ نفسِه، والله أعلم.

ثم إنّه أخذَ في بيانِ طريقِ معرفةِ النسخِ، فقال[2]:

---

(١) ذكره ابن كثير في «التفسير»: (٢٢٨:٢) من طريق البيهقي يرويه بإسناده عن شعبة مولى ابن عباس، عن ابن عباس: أنه دخل على عثمان فقال: إنَّ الأخوَيْن لا يردّان الأمَّ عن الثلث، قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ﴾ فالأخَوانِ ليسا بلسانِ قومِك إخوة. فقال عثمان: لا أستطيع تغييرَ ما كان قَبْلي ومضى في الأمصار، وتوارث به الناس. قال ابن كثير: وفي صِحّةِ هذا الأثر نظر، فإنَّ شعبة هذا تكلَّم فيه مالك بن أنس، ولو كان هذا صحيحاً عن ابن عباس لذهبَ إليه أصحابُه الأخصّاءُ به، والمنقولُ عنهم خلافه. انتهى.

(٢) لتمام الفائدة، انظر «المستصفى»: (١٢٨:١) للغزاليّ، و«المعتمد»: (٤١٦:١) لأبي الحسين البصري، و«قواطع الأدلة»: (٤٣٦:١) للسمعاني، و«البحر المحيط»: ٢٢٦:٣) للبدر الزركشي، و«العدل والإنصاف»: (١٧٥:١) لأبي يعقوب الوارجلاني.

ويُعــرَفُ النسْـخُ بعِلمِ السابَـقِ ... مِنَ الدليلَينِ وعِلْمِ اللاّحِقِ
وإنْ يَكُـنْ قـد جُهِـلَ المقـــدَّمُ ... فالوَقْفُ إلاّ بدليلٍ يُعلَمُ
كذا بقــولِ صاحـبِ الرِّسالــةْ ... قد نُسِخَ الحُكمُ أو الدَّلالةْ
أمّـا الصحـابيُّ فليسَ يُقْبَـــلُ ... إخـــبـــارُهُ بــأنــهُ مُــبَــدَّلُ

اعلَمْ أن طريقَ معرفة النسخ إنما تكونُ بأحدِ أمرَين:

أحدُهما: أنْ يُعلَمَ المتقدِّمُ مِنَ الدليلَينِ المتعارِضَين ويُعلَمَ المتأخِّرُ مِنهما، فإنَّه يُحكَمُ هنالك بأنّ المتأخِّر منهما هوَ الناسخُ للمتقدِّم. ومعرفةُ السابقِ منهما مِنَ المتأخِّرِ إنّما تكونُ بالاطِّلاعِ على نزولِ الآياتِ ووُرودِ الأحاديث، وتكونُ أيضاً بمعرفة التاريخ بأنْ يُقال: نزلَ هذا في سنةِ كذا ووَرَدَ هذا في سنةِ كذا، أو يُقالَ: بأنّ هذا في الغزوةِ الفُلانية، وهذا في الغزوة الفلانية، ونحوِ ذلك.

فإنْ لم يُعْلَمِ المتقدِّمُ مِنهما من المتأخِّرِ وَجَبَ التوقُّفُ ومُنِعَ التمسُّكُ بأحدِ الدليلَين إلاّ إذا كان هنالك دليلٌ يدُلُّ على أنّ أحدَهما الناسخُ والآخرَ المنسوخ. وقيل: نختارُ مِنَ الدليلينِ واحداً فنعملُ به، وهوَ ضعيفٌ؛ لأنّه إذا لم يَكُنْ لأحدِهما مرجِّحٌ على الآخرِ فليسَ أحدُهما أوْلَى بالتمسُّكِ به من الآخرَ. واختارَ بعضُهم أن يكون التوقُّفُ معَ تعارُضِ الدليلَينِ القطعيَّين والاختيارُ معَ الدليلينِ الظنِّيين، ووجهُ ذلك أنّ المتخيِّر معَ تعارُض القطعِيَّين لا بُدَّ وأنْ يُصادِفَ اختيارُه دليلاً قاطعاً يَمنعُه مِن ذلكَ، بخلافِه معَ الدليلَينِ الظنيَّين، فإنّه وإنْ صادَفَ هنالَك دليلاً يمنعُه من ذلكَ فذلكَ الدليلُ إنما هوَ ظنيٌّ، وهذا الاختيارُ معَ التمسُّكِ بذلكَ الدليلِ ظنيٌّ أيضاً، والظنيُّ يُعارَضُ بالظنيّ.

والأمر الثاني: نَصَّ الشارعُ على أنّ هذا الحُكمَ أو هذه الدَّلالةَ منسُوخٌ بكذا، وهذا أقوى طُرُقِ هذا النوع، ويليه في القوّةِ أن يَذْكرَ ما يدُلُّ على النسخ دونَ التصريحِ بلفظِ النسخ، وذلك مثلُ قولِه تعالى: ﴿ ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ ﴾

(الأنفال: ٦٦)، وقولِه عليه الصلاةُ والسلام: «كنتُ نهيتكم عن زيارة القُبُورِ ألا فزُورُوها»[١]، «وكنتُ نهَيْتُكم عن ادِّخارِ لحُومِ الأضاحي ألا فادَّخِرُوها»[٢].

أمّا قولُ الصحابيِّ بأنَّ هذا الحُكم منسوخٌ بكذا فلا يُقْبَلُ عندَ الأكثرِ إذا كان المنسوخُ قطعياً. أمّا إذا كان المنسوخُ ظنّياً فال خلافَ في قبُولِه. وذهبَ أبو عبدِالله البَصْرِيُّ وأبو الحسَنِ الكَرْخيُّ إلى وُجوبِ قَبولِ قولِه في ذلك مطلقاً، وهُو ظاهِرُ مذهَبِ القاضي أيضاً[٣]. وحُجَّتُهم على ذلك: أنَّ النَسْخَ ليسَ بقولِ الصحابيِّ وإنما هو بالدليلِ الذي أخبرَ الصحابيُّ أنه ناسخ، فقولُ الصحابيِّ إنما هوَ معيِّنٌ للناسخِ لا ناسخٌ، لأنه قد عَلِمَ أنّ أحدَ الدليلينِ المتعارِضَينِ ناسِخٌ والآخرُ منسوخ.

واعتُرِضَ بأنّ قولَ الصحابيِّ لَمّا لم يَصلُحْ أنّ يكونَ ناسخاً فكذلكَ لا يَصْلُحُ أنْ يكون دليلاً معيّناً للناسخ. وأُجيبَ بأنَّ الشيءَ قد لا يُقبَلُ ابتداءً ويُقبَلُ فيما إذا كان المآلُ إليه، كما لا يُقبَلُ الشاهدانِ في الرَّجْمِ للزِّنى ويُقبَلانِ في الإحصانِ الذي مآلُه إلى الرَّجم، وكشهادةِ النساءِ لا تُقبَلُ في النَسبِ وتُقْبَلُ في الولادةِ التي مآلُها إلى النَسَب، فكذا قولُ الصحابيِّ لا يكونُ ناسخاً لكنه يكونُ دليلاً على تعيين الناسخ، ومآلُه إلى الناسخ. قال صاحبُ «المنهاج»[٤]: وهذا ضعيفٌ عندي جدّاً في هذا الوضعِ خاصّة؛ لأنَّ في العمَلِ بالظنّيِّ إبطالاً لحُكمٍ قطعيٍّ، والقطعيُّ لا يَبطُلُ بالظنّ، بيانُ ذلكَ أنّ الخبَرَينِ إذا كانا متواتِرَينِ كان الحُكمُ الثابتُ بكلِّ واحدٍ منهما قطعياً بلا رَيب، فإذا عَمِلتَ بالظنّيِّ في أنّ أحدهما منسوخٌ فقد أبطَلْتَ حُكمَه بالظنِّ معَ كونِهِ قطعيّاً، فلا يصحُّ ذلك.

أقول: والظاهرُ أنّ هذا التضعيفَ إنما يَتوجّهُ على ما إذا كان الناسخُ الذي

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر «المعتمد»: (١:٤١٨) لأبي الحسين البصري.

(٤) يعني المرتضى الزيدي في «منهاج الوصول».

عَيّنَه الصحابيُّ ظنيّاً، ولا يتوجَّه على ما إذا كان ذلك قطعياً؛ لأنّ الإبطالَ إنما يكونُ بذلكَ القَطْعِ لا بخبَرِ الصحابيِّ كما تقدَّم، والله أعلم.

انتهى بعون الله المجلَّدُ الأول من

«طلعة الشمس - شرح شمس الأصول»

ويليه إن شاء الله المجلَّد الثاني.

فهرست موضوعات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة الشيخ عبدالله بن محمد السالمي	٥ - ٦
مقدمة التحقيق	٧ - ٩
ترجمة المؤلف	١١ - ٢٦
منهج الإمام السالمي في كتابه (طلعة الشمس)	٢٧ - ٤٦
خلاصة ونتائج	٤٧ - ٥١
مقدمة المصنف	٥٢ - ٨٠
مُقدّمة في حدِّ أصول الفقه، وبيان موضوعه وغايته	٨١ - ٩٣
الركن الأول في مباحث «الكتاب»	
تعريف الكتاب وهو «القرآن الكريم» وأنه النظمُ المُنزلُ على نبيّنا محمد ﷺ، المنقولُ عنه تواتراً	٩٦ - ١٠١
بحث في القراءات المتواترة والشاذة	١٠٢ - ١٠٩
اعتبارات دلالة اللفظ على المعنى	١٠٩ - ١١٠
مبحث الخاص وأحكامه	١١١ - ١١٤
ذكر الأمر	١١٥ - ١٢٠
مبحث في بيانِ أنَّ حكمَ الأمر الوجوب ما لم تصرفه قرينة إلى غيرهِ	١٢١ _ ١٢٢
مبحث في حكمِ الأمرِ إن ورد بعد الحظرِ أو بعد الندب	١٢٢ - ١٣٠
مبحث في حكمِ الأمر المُقيّد بالوقت	١٣٠ _ ١٣٤
مبحث في وجوب القضاء بأمرٍ ثان	١٣٤ - ١٣٥
مبحثٌ في أنَّ الأمر غير الموقت لا يدلُّ على فوْرٍ ولا تراخ	١٣٦ - ١٣٩
مبحث في حكمِ الأمر المُقيّد بالعدد	١٣٩ - ١٤١
مبحث في حكمِ الأمر المقيّد بالوصف	١٤١ - ١٤٣
مبحث في حكم الأمر المطلق العري عن القيود	١٤٤ - ١٤٧
مبحث في دلالة الأمر على الإجزاء التزاماً	١٤٧ - ١٥٠
مبحث في الأمر بالشيءِ أمرٌ بذلك الشيء	١٥١ - ١٥٥
مبحث في أنَّ الأمر بالشيءِ أمرٌ بذلك الشيء	١٥٦ _ ١٥٧
مبحث في حكمِ الأمرِ إذا تكرّر لفظه واتحد معناه	١٥٧ - ١٦١

خاتمة في أنه لا يصحُ تعلُّقُ الأمر والنهي بشيء واحدٍ من جهةٍ واحدة.... ١٦١ - ١٦٧
مبحثٌ في ذِكْرِ النَّهي وبيان حقيقته .... ١٦٧ ـ ١٦٨
مبحث في حكم النَّهْي وأنه على التحريم والفور والدوام .... ١٦٨ - ١٨٢
مبحث في ذكر المطلق والمُقيَّد وبيان حقيقتهما ....١٨٣ - ١٨٦
مبحث في حكم المطلق والمُقيَّد... ١٨٧ - ١٩٢
مبحث في العام وبيان حقيقته وأحكامه.................................. ١٩٣ - ١٩٦
مبحث في عموم الجمع واسم الجنس المعرَّفين بلام الجنس.............. ١٩٦ - ١٩٨
مبحث في حكم المعرَّف إذا احتمل الجنسية والعهدية .... ١٩٨ ـ ١٩٩
مبحث في بيان الغاية التي ينتهي إليها التخصيص .... ١٩٩ - ٢٠٥
مبحث في عموم «مَن» و«ما» و«المؤمنين» .... ٢٠٥ - ٢١٠
مبحث في أنه لا تعمُّ صيغةُ الذكورِ أحداً من الإناث إلا تغليباً،
ولا تعمُّ صيغة الإناث أحداً من الذكورِ أبدا .... ٢١٠ - ٢١٣
مبحث في أنّ «ما» موضوعةٌ لوصفِ العقلاءِ وذاتِ غيرِهم............... ٢١٤ - ٢١٦
مبحث في عموم «جميع» وعموم «كل»... ٢١٦ - ٢١٧
مبحث في عموم «أين» و«حيث» و«متى» و«مهما» .... ٢١٧ - ٢١٩
مبحث في عموم «أي» والنكرة المنفية .... ٢١٩ - ٢٢٢
حكمُ الكلمة إذا تكرَّرت .... ٢٢٢ - ٢٢٦
مبحث في بيان حكم العام.. ٢٢٧ - ٢٤٢
مبحث في لزوم البحث عن المُخصِّص المعلوم قبل الأخذ بالعموم....... ٢٤٢ - ٢٤٥
مبحث في حكم العام الجاري على سببٍ خاص.............................. ٢٤٥ - ٢٤٩
مبحث في عمومِ الفعل المنفيِّ دون المثبت .... ٢٥٠ - ٢٥٣
مبحث في دخولِ المخاطب تحت عموم خطابه إلاّ لمانع .... ٢٥٣ - ٢٥٤
مبحث في أن خطاب المفرد لا يعمُّ الجماعةَ إلاّ بدليل .... ٢٥٤ - ٢٥٨
مبحث في أنَّ الخطابَ الخاصَّ بالنبي ﷺ لا يعمُّ غيره من الأمة إلا بدليل ٢٥٨ - ٢٦١
مبحث في عموم مفهوم الخطاب فيما عدا المنطوق .... ٢٦١ - ٢٦٢
مبحث في عموم العلة المعلق بها الحكم لجميع معلولاتها.................. ٢٦٢ - ٢٦٤
مبحث في عموم ما رواه الراوي بلفظه العام .... ٢٦٥ - ٢٦٧
مبحث في حال لفظِ العام بعد تخصيصه .... ٢٦٧ - ٢٧١
مبحث في حكم العام بعد التخصيص وأنه حُجَّةٌ في الباقي.................٢٧١ - ٢٧٥
مبحث في أنَّ العموم يكون في المعاني أيضاً. ....٢٧٥ - ٢٧٨

ذكر المشترك .... ٢٧٨ - ٢٨٠
مبحث في المنع من إطلاق المشترك على مَعْنَيَيْه حقيقةً في إيراد واحد.... ٢٨٠ - ٢٨٣
مبحث في تحرير النزاع في إطلاق المشترك على معنييه .... ٢٨٣ - ٢٨٧
مبحث في بيان الخلافِ في وجود المشترك،
وذهاب المصنّف إلى أنه موجود.. ٢٨٧ - ٢٩٠
مبحثٌ في ذِكْرِ الجمْع المُنكَّر وحقيقته .... ٢٩١ - ٢٩٢
مبحث في ذكر التخصيص .... ٢٩٣ ـ ٢٩٤
مبحث في بيان حقيقة التخصيص وانقسامه إلى لفظي وغيره، واللفظي إلى
متصل وغيره.. ٢٩٤ - ٢٩٥
مبحث في حكم استثناء المثبت من المنفيّ وبالعكس .... ٢٩٥ ـ ٢٩٦
مبحث في عدم صحّة تراخي الاستثناء عن المستثنى منه........................ ٢٩٧ - ٣٠١
مبحث في أنه لا يصحُ أن يستغرق الاستثناء المستثنى منه، ويصحّ استثناء
الأقلّ والأكثر.. ٣٠١ - ٣٠٤
مبحث في حكم الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة .... ٣٠٤ - ٣١٠
مبحث في أن حكم الشرط والغاية والوصف حكمُ الاستثناء.................. ٣١٠ - ٣١١
مبحث في التخصيص بالمنفصل، وبيان حكم التخصيص بخبر الآحاد
وبفعل النبي ﷺ وبتقريره وبمفهوم الخطاب وبالقياس وبالإجماع .... ٣١٢ - ٣١٧
مبحث في مذهب الراوي لا يخصِّص عموم ما رواه وقيل: يُخَصِّص....... ٣١٨ - ٣١٩
مبحث في بيان التخصيص بالعادة .... ٣٢٠ - ٣٢١
مبحث في بيان التخصيص بالمقدَّر المحذوف فيما هو معطوف
على العموم.. ٣٢١ - ٣٢٣
مبحث في بيان التخصيص بالضمير العائد إلى أفراد العام .... ٣٢٣ - ٣٢٦
مبحث في بيان التخصيص بحكم العام إذا أسند لبعضِ أفرادِ العام .... ٣٢٦ - ٣٢٩
مبحث في بيان تخصيص العام بسببه الخاص .... ٣٢٩ - ٣٣١
مبحث في بيان التخصيص بالعقل والحسّ وحكم تخصص الخبر.......... ٣٣١ - ٣٣٣
مبحث في المحكم والمتشابه وفيه بيان المجمل والنص والظاهر............ ٣٣٤ - ٣٣٥
مبحث في حكم النصّ والظاهر والمؤوّل... ٣٣٦ - ٣٤٠
مبحث المتشابه والمجمل.. ٣٤١ - ٣٤٣
مبحث في بيان المواضع التي يكون فيها الإجمال .... ٣٤٣ - ٣٤٨
مبحث في بيان مواضع اختلف الأصوليون في إجمالها .... ٣٤٨ - ٣٥٦

مبحث في بيان وقوعِ المجمل في الكتاب والسنة .... ٣٥٦ ـ ٣٥٧
مبحث في بيان أن حكمَ المجمل التماسُ البيان........................ ٣٥٨ - ٣٥٩
مبحث في بيان جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة .... ٣٥٩ - ٣٦٠
مبحث في حكم تأخير تبليغ الرسول عليه السلام البيان إلى
وقت الحاجة .... ٣٦١ - ٣٦٧
مبحث في أن البيان يكون بالعقل ويكون بالنقل........................ ٣٦٧ - ٣٧١
مبحث في أن البيان قد يكون أقوى من المُبَيَّن ومساوياً له وأدنى
منه في القوة........................ ٣٧١ - ٣٧٥
مبحث في بيان ما إذا تكرر البيان........................ ٣٧٥ ـ ٣٧٦

مبحث الحقيقة والمجاز

مبحث في تعريف الحقيقة وأقسامها........................ ٣٧٨ - ٣٨٣
مبحث في بيان حكم الحقيقة .... ٣٨٣ - ٣٨٨
مبحث في تعريف المجاز وبيان علاقاته........................ ٣٨٨ - ٣٩٣
مبحث في بيان قرينة المجاز .... ٣٩٣ - ٣٩٥
مبحث في الخلاف في وقع المجاز وصحته .... ٣٩٥ - ٣٩٩
مبحث في بيان علامات المجاز........................ ٣٩٩ - ٤٠٢
مبحث في تقسيم المجاز إلى لغوي وشرعي وعرفي........................ ٤٠٢ - ٤٠٦
مبحث في بيان حكم المجاز........................ ٤٠٧ - ٤١٢
مبحث في بيانِ الحكمة في استعمال المجاز .... ٤١٢ ـ ٤١٥

ذكر الحروف

مبحث في ذكر الحروف وانقسامها إلى حقيقة ومجاز........................ ٤١٧ - ٤١٨
مبحث في حروف العطف وحكم «الواو» العاطفة........................ ٤١٩ - ٤٢٥
مبحث في بيان حكم «الفاء» .... ٤٢٥ - ٤٣٠
مبحث في بيانِ حكم «ثم» .... ٤٣٠ - ٤٣٣
مبحث في بيان حكم «بل» .... ٤٣٣ - ٤٣٥
مبحث في بيان حكم «لكن» مخففة النون .... ٤٣٥ - ٤٣٧
مبحث في بيانِ حكم «أو»........................ ٤٣٧ - ٤٤٥
مبحث في حروف الجر وحكم «الباء»........................ ٤٤٦ - ٤٤٩

مبحث في بيان حكم «على» .... ٤٤٩ - ٤٥١
مبحث في حكم «مِن» .... ٤٥١ - ٤٥٣
مبحث في حكم «إلى» و«حتّى» .... ٤٥٣ - ٤٥٩

ذكر أسماء الظروف

مبحث في حكم «في» .... ٤٦٠ - ٤٦٢
مبحث في حكم «مع» و«قبل» و«بعد» و«عند» .... ٤٦٢ - ٤٦٤
مبحث في حكم كلمات الشرط .... ٤٦٤ - ٤٦٩
خاتمة في ذكر معنى «كيف» و«غير» .... ٤٦٩ - ٤٧٢
مبحث الصريح والكناية .... ٤٧٢ - ٤٧٥
مبحث دلالة اللفظ على الحكم .... ٤٧٦ - ٤٨٢
مبحث فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة .... ٤٨٢ - ٤٨٣
مبحث مفهوم المخالفة .... ٤٨٣ - ٤٩٠
مبحث في أقسام مفهوم المخالفة .... ٤٩٠ - ٤٩٦
مبحث في الاستدلال بالمقارنة .... ٤٩٦ - ٤٩٧
مبحث النسخ .... ٤٩٧ - ٤٩٨
تعريف النسخ وجواز وقوعه .... ٤٩٨ - ٥٠٤
مبحث في بيان محلّ النسخ .... ٥٠٥ - ٥١٠
مبحث في حكم نسخ التلاوة .... ٥١٠ - ٥١٦
مبحث في حكم نسخ الفحوى .... ٥١٦ - ٥١٩
مبحث في شرط صحّة النسخ .... ٥٢٠ - ٥٢٣
مبحث في حكم النسخ إلى غير بَدَل .... ٥٢٤ - ٥٢٨
مبحث في حكم نسخ القرآن للقرآن .... ٥٢٨ - ٥٣٣
مبحث في عدم صحّة النسخ بالقياس والإجماع .... ٥٣٤ - ٥٣٥
مبحث في بيان طريق معرفة النسخ .... ٥٣٦ - ٥٣٩
فهرس موضوعات الكتاب .... ٥٤٠ - ٥٤٤